

作者夫婦與在美內外孫於洛城哈崗寓所後院合影

## 作者小傳

**周伯達** 別號濱聞，湖南人也。一九一七出生於華容彭家橋。童年就傅在先祖父督促下，熟讀四書五經。三三年入岳郡聯師，卒業後，復入省立衡山師範。抗戰軍興之翌年，棄文習武，參加抗日戰爭。四五年抗戰勝利，積功升陸軍中校，四九年晉升上校，隨軍至台灣，五年後退役，從事中國哲學暨三民主義哲學之研究。六〇年代初期，進入三民主義研究所任研究員，後編入中國國民黨中央黨部，歷任設考會組工會總幹事。八二年十二月，於生產事業黨部書記長職務內屆齡例退，旋移居美國洛杉磯（L.A.）哈仙達（Hacienda Heights）。著有：心理作戰綱要、兵學與哲學、孔孟仁學原論、周易哲學概論、心物合一論、中國哲學與中華文化、介石先生思想與宋明理學、中山先生思想與中華道統、近卅年的中國（民國卅九年至六十九年之回顧與前瞻），什麼是中國形上學（儒釋道三家形上學申論）等書，九八年將有關哲學著作七種，統一刊行，名曰濱聞哲學集刊。夫人施秀芳，二二年出生於江蘇海門中央鎮，日本靜岡藥科大學畢業，從事教育工作數十餘年，退休後，一同移居美國。

# 自序一

本書初稿完成於一九六五年元月，卅多年來，置之篋中，無意刊行。本（九六）年十月，拙作「什麼是中國形上學」定稿後，自覺垂垂老矣，不擬再作任何研究工作；但是，將舊著重加整理，以便統一刊行之意願極強；於是，乃先整理「孔孟仁學原論」。此書一九六四年七月初版。這是我最先刊行之有關哲學著作，經月餘已整理完畢，遂著手整理本書。我發覺到，本書是不懂易經者能深入周易哲學之最佳讀物，也是進入中國哲學必讀之書。雖比較難讀，可依以下步驟以讀此書。第一步，祇須瀏覽一遍，不太瞭解者則繞過去。第二步，對第一章所講八卦及六十四卦符號，一定要熟記，必須翻來覆去的達到會背會畫，而且要純熟無比；至於筮法，能懂則懂，萬一不懂，也就罷了，祇要知道有這回事就行了。第三步，對於八卦及六十四卦既已很熟識了，便應究明卦爻之變化。這在理論上沒有困難，祇要照著本書所講者很耐煩而仔細的加以演練，必能對虞翻之消息，焦循之旁通，來瞿塘之錯綜變變與中爻，皆可貫通而無疑。第四步，當然要對周易哲學作深入之探討。為期對讀者有所裨益，特對周易哲學的本體論與宇宙論作扼要的說明於下：第一，周易哲學是從未有天地之先而講到天地，並從天地之道而講人道。周易繫辭下傳第十章有曰：「易之爲書也，廣大悉備，有天道焉，有人道焉，有地道焉。」周易確是從天地之道以講人道，而且是落實在人道，著重在

人道。第二，未有天地之先，亦即天地或宇宙之本體是什麼？周易沒有明講。本書第五章，曾研討易傳太極生兩儀之說。這是說明了未有天地之先是太極。說太極是本體，這是以儒爲宗之中國哲學的通識。至於太極是什麼？周易也沒有明講。老子曰：「無名天地之始。」道家是認定天地之先爲「無」或「無名」，另也字之曰道。佛家則認定是真空而妙有，也以人之本來面目或「無所住心」稱之爲本體。在拙著「心物合一論」及「什麼是中國形上學」兩書中，對本體哲學皆有詳盡之說明，此不贅述。在此特須指陳者，本書第五章曾引述張惠言本於虞翻之說，認定「因以得日月進退爲乾元之象。」（達按：此是不知地動說者之所見。）張氏雖是從日月進退以得乾元之象，卻認定乾元是生乾生坤者。熊十力在其所著「原儒」一書中，亦持此說。這無異是說，乾元即太極。我對於主張乾坤生六子之說，以說明八卦是由乾坤生六子而生成者，極不同意，在第五章中有詳盡之評述；同時，對於以「乾元即太極」，亦不能同意。我們知道，乾元坤元之說，具見於周易乾坤兩卦之彖辭。所謂乾元坤元，其正確的意義應是說，有名之爲元者，它是表現爲乾元與坤元。這就是說，乾元與坤元必是這名之爲元者所生成而無疑。因此，我們說太極是元，由這個元表現而爲乾元與坤元，這就是太極生兩儀。此說既是於理無違，也能很明白的以說明周易。第三，摩根所著「突創進化論」<sup>①</sup>，認爲在時空基線上，是對於現存事物無所不參；並認定是由物質突創生命、心靈，最終則突現出神性。摩根認爲，在空時基線上有一奮力，是「傾向神性之奮力」（同<sup>①</sup>，頁一二）。摩

① 摩根著，施友忠譯：「突創進化論」，臺灣商務印書館印行。



根曰：「吾人之意識，下級有機體之心靈，乃至物質事物，皆有奮力，其狀爲一感覺。『覺得有一種向於尚未達到境界之奮力』。」②摩根此說很好，也很重要。此說有以下三義：(A)「乃至物質事物，皆有奮力」；(B)「其狀爲一感覺」；(C)「向於尚未達到境界」。先就(B)言之，奮力既是「其狀爲一感覺」，則奮力即吾人所謂之心靈。摩根曰：「宇宙中有『心』焉者，運『動力』以指導支配事情之進展。」(同①，頁三五)又曰：「突創品之所以能突創以及突創進化之所以能進化皆此奮力之『動力』爲之也。」(同上，頁三九)就摩根此所謂「奮力之動力」一語而細加體會，吾人當可確認，此指導支配事情進展之「動力」，實不外於奮力；於是，我們以奮力視作精神或心靈，摩根實沒有理由加以反對。再就(A)言之，既是「物質事物，皆有奮力」，則是物質事物，皆有心靈；因此，所謂「由物質突創生命、心靈」之說，確是把話說錯了，這應該是說，在時空基線上所有物質事物皆有奮力，由此奮力之動力以指導支配事情之進展而突創生命心靈。照這樣說來，突創進化論，絕不是突創唯物論，摩根自己也不支持唯物論，卻因他把話說錯了，以致引起誤解。再就(C)言之，「向於尚未達到境界」，這是指可能性而言，其最高境界爲神性。我很同意摩根這一主張。這是主張當奮力顯現在人類時，最終可達到神性，如釋迦牟尼、耶穌基督或穆罕默德等，必都是達到了這個神性。第四，在此必須指陳者，未有天地之先，應無時空可言。摩根曰：「自進化程途向上之方向言之，空時階段中尚無有實效之物質關係或結構，物質突現後尚無有機之關係或結構，

② 同①，頁三三，摩根此說，係根據亞力山大教授所著「新實樺沙典時間」一書，頁七二至七七。

生命突現後尙無心靈之關係或結構。然則空時階段果何所有？曰空時關係或結構而已，其爲狀係連續體，其中以點刻爲關係者，因其組合之時常變異，遂生純粹之動。」（同上，頁二四）摩根此說，一方面是在說明進化之各個階段，此可置而勿論；一方面則是說，未有天地或物質之先，有所謂時空者，以點刻爲關係，以連續體爲結構。這當然是從究竟的觀點而如是說，但此說不真。因爲在無物之先，必無有所謂連續體，這即是說，必是無狀可言，而點刻關係，亦無從成立。照這樣說來，我們主張無物之先是太極，實較爲妥當。爲什麼呢？當我們說未有天地之先是太極時，我們祇是說，這是大極了，并未說出這是什麼？假如我們說太極是大一，并認定這「大一」是大而無外。莊子曾說，「大而無外謂之大一。」若如是說，便不妥當。因爲「大而無外」之說，若從形上言之，可以如是說；若從形而下，亦即從有形之物來說，此爲不通之論。由此可見，我們切不可從有形有狀來想像太極。但是，若說太極是一、是普遍、是無、是空、是理、或是眾理之大全、或是「無所住心」等等，而未將太極當作有形之事物，則於理無違。明儒薛敬軒曾以誠、天命、性、中正仁義、帝、神、天、善、一、中、心或衷等等爲太極。他說：「太極者，至大至極至精至妙，無以加尙，萬理之總名也。」

③ 薛氏此說甚諦，亦足證無物之先是太極，確無理論上的謬誤。第五，我們既已說明了無物之先是太極，遠較無物之先是時空爲合理；同時也說明了太極是無，是無狀之狀，是真空而妙有。因爲太極雖是無，卻也是有，所以是太極生兩儀，亦即是生陰生陽，生乾生坤，而生

天生地。而且，我們也說明了，太極之所以生兩儀，乃是有這個可名之爲元者能表現而爲乾元與坤元。這個元是什麼呢？我們說，很像摩根所說之奮力，但不能名之爲奮力。摩根不贊成機械論，此所以說他「不支持唯物論」。他也不願「引述超自然之力量、如力、隱德來希、生命力、上帝者以解釋吾人所發見之事實。」（同①，頁二）我們很贊成摩根此項主張，所以不將這個元名之爲奮力。那麼，元究竟是什麼呢？周易繫辭上傳第十章有曰：「易無思也，無爲也，寂然不動，感而遂通天下之故，非天下之至神，其孰能與於此。」現在我們可以很明確的說明了，這個元即是無思無爲、寂然不動之易，這當然是無形無狀，卻能感而遂通天下之故。這很類似佛家所謂之「涅槃」境界；又因其是可感者，而且具有「至神」之神性，這當然與「其狀爲一感覺」且傾向於神性之奮力很相像；但是，卻不宜說這個元是超自然之力。那麼，它究竟是什麼呢？就它的基本特性來說，它就是易，也就是太極。具體的說，是永恒的「向於尚未達到境界」。佛家所謂之「無同異中，熾然成異。」（楞嚴經卷四）老子所謂之「道生一，一生二」，這都是在說明這個元是什麼。現在我們應該明白了。這個元，它就是無對待無差異之一，因「生純粹之動」而變成有差異有對待，如陰陽二者。至於它究竟是什麼？我們也說不上來，我們祇知它有上述之特性；而且，當它顯現爲乾元時，它就是摩根所謂之「奮力」，又當它顯現爲坤元時，它就是物之所以爲物。至此，我相信讀者應該體會到它真的是什麼，也真的理會到太極是什麼了。第六，以上藉著對於進化哲學之研究，是非常深入而極爲明白的說明了太極、兩儀、以及這個元是什麼？這對於本書第五章所講本體哲學與宇宙哲學之理解，必大有幫助；因爲易傳所謂「太極，是生兩儀，兩儀生四象，四象

生八卦」，在本質上，皆是這個元，由微而著，由隱而顯的逐次呈現。這是本於現代哲學以說明周易先天之學。這也是使我們真能體會到，未有天地之先，是如何的生天生地，以至我們人類。當這個元呈現在我們人類而不失其本性時，它確能達到神性。這就是說，達到神性者，是奮力之所以爲奮力的本性也。這個本性，它就是仁。乾卦文言曰：「元者，善之長也，……君子體仁足以長人。」說元是仁，出自易經。本書第七章有較爲詳盡之闡述。該章最後一節曾提到，六經是以易爲宗，亦即易詩書禮樂春秋是以易爲宗而形成了一龐大的哲學體系。我對於春秋缺少研究，少年時曾熟讀左傳而能背誦外，公羊穀梁沒有好好讀過。我不知孔子是依據周易什麼理論以張春秋大義；但是，我知孔子乃是本於「善之長也」的元，亦即「足以長人」之仁，以刪詩書、訂禮樂、而贊周易。爲什麼呢？我擬從兩方面加以說明：其一、應說明「仁」究竟是什麼？其二、應說明孔子是以仁爲宗而刪而訂而贊。第八，先從「仁」究竟是什麼說起。照以上所說，我們可以作成這樣的一個判斷：仁是元之本性。在拙著「孔孟仁學原論」中，我們曾說：「中是道心之未發，仁是道心之已發。」道心實亦是元之本性。這也是說，元是包含已發未發而說的，仁則是元之已發。此說至深至真，望讀者細加體會。在此仍須指陳者，孔子所謂「從心所欲不踰矩」（論語為政），這就是仁者造其極的境界。我覺得西方哲學家康德，確是了不起的人物。他在道德形上學中曾談到「無待令式」，在實踐理性批判中，曾談到自由與必然之統一。所謂「自由」，即是「從心所欲」；所謂「必然」，即是「不踰矩」；而且是「無待令式」的。康德果真是仁者。他認物自體不可知。事實上，他真正見到了仁，也就是見到了物自體之自性。物自體就是如此，它確已在康德面前現身。

它不是不可知，祇是已再沒有什麼可知而已。王陽明所謂良知，也就是指這個「從心所欲不踰矩」之知。這就是知之本體，心之本體；也就是物自體之自性，元之本性，太極之本性。當它未發時，即中庸所謂喜怒哀樂未發之中；當其已發，是生天生地，是傾向神性之奮力，是人之全副力量及生命力，是「沛然莫之能禦」，所以是「無待令式」。四十多年來，我之所以能繼續不斷的從事哲學研究工作，確就是這個「動力」在指導支配我。再者，仁絕不是抽象的思辨性的概念，是全靠人自己心領神會。當我們說仁義禮智時，它確實是一德目；但仁之本身，則是道德之根本，亦即道德之總綱。必須理解至此，我們才真是知道了什麼是仁。第八，現再進而說明六經何以是以易為宗了。以易為宗，即是以仁為宗，為什麼呢？其一、上文曾引述乾卦文言，茲再述之於下：「文言曰，元者，善之長也；亨者，嘉之會也；利者，義之和也；貞者，事之幹也。君子體仁足以長人，嘉會足以合禮，利物足以和義，貞固足以幹事。君子有此四德者，故曰，乾元亨利貞。」元亨利貞是乾卦卦辭，意謂乾卦有此四德，此四德即仁禮義智。朱子周易本義有曰：「元者，生物之始，天地之道，莫先於此，故於時為春，於人則為仁，而聚善之長也。亨者，生物之通，物至於此，莫不嘉美，故於時為夏，於人則為禮，而聚美之會也。利者，生物之遂，物各得宜，不相妨害，故於時為秋，於人則為義，而得其分之和。貞者，生物之成，實理具備，隨在各足，故於時為冬，於人則為智，而為眾事之幹。幹，木之身而枝葉所依以立者也。」朱子此說，對於元之釋義，雖是大致不差，整段文字，說理卻不十分週到，更不必配上春夏秋冬；但是，將元亨利貞釋作仁禮義智，確符合周易本義。在此須作進一步陳述者，上文曾指陳，當仁義禮智并稱時，仁是一德目；

但仁之本身則是總綱，則是道德之根本。這就是說，這禮義智，皆是仁之屬性。拙著「孔孟仁學原論」中曾說：「我們認為仁是心之體，義是仁之用，禮是義之行，智是禮之知。這就是知之次序言。蓋知禮而後知義，知義而後知仁。若究極言之，則智是知仁。所以，這也就是說：以仁為心之體，以義為仁之用，以禮為仁之行，以智為仁之知。此四者雖是疆界分明，實有其貫通總攝之處。」（詳該著下篇第二節，連按：古人所謂之禮，實與理通）石子重亦有類此的見解。他致朱子有云：「義也、禮也、智也、皆仁也。惟仁可以包夫三者。」④照這樣說來，仁是具有禮義智之屬性，實無疑義。這也就是說，當元之本性顯現而為仁時，它更具有禮義智之屬性。孟子曰：「仁義禮智，非由外鑠我也，我固有之也。」（下孟告子上）由此也可獲得正解。其二、周易六十四卦，若有不講元亨者，必講利或貞，可見六十四卦，皆在仁義禮智之範圍以內。說卦傳第一章有曰：「昔者聖人之作易也，……和順於道德而理於義，窮理盡性以至於命。」又第二章有曰：「昔者聖人之作易也，將以順性命之理，是以立天之道，曰陰與陽；立地之道，曰柔與剛；立人之道，曰仁與義，兼三才而兩之，故易六畫而成卦，分陰分陽，迭用柔剛，故易六位而成章。」我們講太極兩儀以及仁是元之本性等，這是講「窮理盡性以至於命」。我們講六十四卦，皆在仁義禮智之範圍以內，這是講周易確是「和順於道德而理於義」。這「兼三才而兩之」的六十四卦，確是未脫離仁義而無疑；因此，我們說孔子以仁為宗而贊易，其理已至明顯。其三、當孔子以易為宗而刪詩書訂禮樂時，自必以仁



爲宗而刪而訂。至於六經之所以以易宗，因爲易是順性命之理而立三才之道；而詩書禮樂，皆不出三才之道的範圍，亦即皆不在仁義禮智之外，此所以孔子以易爲宗而刪而訂。我們可以這樣的說，凡詩書禮樂，合乎仁義禮智，或者，雖不合而可以以之爲戒者，孔子便存之；否則，刪之、訂之。此義至明，已無待多述。至於春秋之義，應亦是合乎仁義禮智者，則褒之；凡不仁、不義、不禮、不智者，則口誅筆伐而貶之。太史公曰：「其指數千」。我們以爲，其基本原則，必不外此。準此，并依周易每一爻可通三百八十四爻之理，當然是其指甚多了。例如不忠不孝不弟及不守本分等等，皆是不仁不義不智而無禮者，皆在口誅筆伐之列，此所以亂臣賊子懼之。再者，以易爲宗，而「究天人之際，通古今之變」，如太史公他自己所作者。這當然也是春秋大義。所謂「其指數千」，應大概不外乎以上所述之各方面。其四、在此特擬順便談到一個問題，此即太史公所云、孔子歿、微言大義絕。我們認爲，「仲尼，日月也。」（論語堯曰）其大義昭然；他自己也說：「二三子以我爲隱乎？吾無隱乎爾！吾無行而不與二三子者是丘也。」（論語述而）誠然，子貢曾說：「夫子之文章，可得而聞也，夫子之言性與天道，不可得而聞也。」（論語公冶長）事實上，中庸及周易所講者皆是性與天道。這就是說，仲尼之道，如日月之昭昭，絕無微言或秘密；而且，其道確是存在於現存之四書五經中，故非絕學；然而孔子歿後，除孟子倡仁義之道，真能傳孔子之學外，秦漢以來之儒生，實無人真能傳孔孟之學，謂之爲絕學，亦不爲過。其主要原因，乃一般儒生，在專制帝王之統治下，不敢輕言仁義，更不敢倡言易道以成就人之事業。於今，禁制已除，民智已開，豪傑之士，順性命之理，發揮人之仁心仁性，以宏揚先聖之道，此其時也。不過，詩書禮各

經，除詩經仍有欣賞與研究價值外，書禮兩經在今日已祇有參考價值。現在仍有研究與宏揚之價值者，惟周易與論孟及大學中庸各篇而已。照這樣說來，吾人闡明以仁爲宗之周易哲學，實亦是繼先聖之絕學而期能發揚光大。

總結以上所述，我們講太極兩儀，并講元之本性，這是講周易哲學之本體論、宇宙論與人生論，這對於本書第五六七各章所講者，皆當有所啓發與幫助。同時，這是「窮理盡性以至於命」，這是「爲天地明心，爲生民說命」。一般人不知所謂「心」者，即摩根所謂，乃一種「動力」能指導支配事情之進展者；若究極言之，即易傳所謂「感而遂通」者，絕非如一般人認爲真有所謂「心」這樣東西之存在；因此，前文所謂元之本性即是天地之心，而人之仁心是最能體現天地之心者，這亦即是生民之命。張橫渠曰：「爲天地立心，爲生民立命」，此意甚佳，祇是他不知天地之心，生民之命，是亙古長存，用不著立，祇是應該爲之說明而已。於是，乃稍易橫渠之言，而曰：「爲天地明心，爲生民說命，宏先聖之道，顯吾人之仁。」這也是說明了，孔子贊周易，是從天地之心，生民之命，而說到人之仁義與生民之事業。惟聖人唯能成能，此即惟有聖人方能順著這個元之「動力」，亦即人之仁心，以指導支配事情之進展，以成就人之事業。吾嘗思之，人之事業至夥。「后以財成天地之道，輔相天地之宜，以左右民。」（泰卦象辭）這是「聖人成能」（繫辭下傳第十二章），吾小子何敢企及；但是，吾人學易，講周易哲學，必須「辨是與非」（下傳第九章）以趨吉避凶。讀者若真能瞭解本書所講卦爻變化之方法而又能深明周易之義理，亦即真能明白我們所講的周易哲學，我想，這應是可以「辨是與非」，亦更可以安身立命而與

聞「先聖之道」。吾人固未敢自命果能繼往聖之絕學；然而這確是通往「先聖之道」的一條應經之路。有志於中國哲學者，幸勿等閒視之。

一九九六年十二月八十老人華容 **周伯達** 於哈崗寓所

## 自序二——一九六五年元月原序

我始終認為，欲懂得周易哲學，應先懂得周易。因此，講周易哲學，其先決條件，在於真能懂得周易；然後從哲學的觀點以講明周易。周易本身就是一種哲學。所謂從哲學的觀點以講明周易，亦即是從周易本身來講明周易。從周易本身來講明周易，對於周易才可以獲得正解，而不致有曲解或誤解。

周易固是編錄舊有的筮辭而使之系統化的一種著作。當其著作完成以後，乃是以象數而說義理者。因此，欲從周易本身來講明周易：其一、要本於哲學的觀點；其二、要懂得象數之學。照傳統的說法，即是要義理與象數并重。吾人認為，不懂象數之學，是不可能找到周易之入門的途徑；因此，對於周易之認識，很可能祇是一種猜測。不本於哲學的觀點，是極易陷入象數之學的迷宮，而不知周易哲學究竟是什麼？王弼之所以掃象，乃恐後人囿於象數而不明義理；然輔嗣并非不懂象數者。因此，王弼之學，雖未必全是，卻決非門外人語。來瞿塘曰：「自王弼掃象以後，註易諸儒，皆以象失其傳，不言其象，止言其理，而易中取象之旨，遂塵沒於後世。本朝纂修易經性理大全，雖會諸儒眾註成書，然不過以理言之而已，均不知其象，不知文王序卦，不知孔子雜卦，不知後儒卦變之非。於此四者既不知，則易不得其門而入；不得其門而入，則註疏之所言者，乃門外之粗淺，非門內之奧妙。」來氏易學，

確已「得其門而入」；然已「得其門而入」，并非即已盡「門內之奧妙」。吾人認為，欲真能盡門內之奧妙，除了識得爻象之動，吉凶之情外，仍須要識得「書不盡言，言不盡意」之義。這就是要真能懂得周易哲學。

本書之作，乃對於周易未得其門而入者，提供必需之入門方法，并代其掃清通向真理之途的迷霧。因此，本書固是講周易之入門讀物，卻亦是盡門內奧妙之作。吾人認為，凡對於哲學具有相當之基礎，對於周易若能得其門而入，且又能掃清研究周易之各種誤解與曲解，則必可洞澈周易哲學之究竟，也必可盡門內之奧妙。

本書共分七章。第一章是講「我怎樣讀周易」，亦即是本書總論。第二三四各章是講爻象之動變的方法，亦即是講卦爻之各種可能的變化。吾人認為，卦爻之變化，可分為依一定方式之變化，及不依一定方式之變化這兩種。所謂不依一定方式之變化，即卜筮的可能變化，仍可分為全變、全不變、及部份變三種。凡部份變之變化，其方式雖是眾多；然卦爻之部份變或全變，常有一定之規律可循。例如虞翻之消息，來瞿塘之錯綜變，焦循之旁通、時行、或比例等等，皆是講卦爻之部份的變化。在第二三四各章中，對於卦爻之各種變化，都作了較為詳盡的說明，俾讀者得能認識卦爻變化之各種方法，而真能讀懂周易。第五章乃是從象數之學而講周易哲學的宇宙論與本體論。第六章則是從象數與義理而講周易序卦傳所顯示之歷史哲學與人生哲學。吾人認為，每一個六爻之卦，是表示一個事物之整個的情狀，頗類似現代人對某一事件所作之沙盤推演，而周易序卦傳，則是表示人類由蒙昧而日進於文明，以及每一個人所可能有之遭際與日進於德之進步過程，頗類似現代人所講之歷史哲學與人生哲

學。總之，周易是以裁成天地、輔相萬物而成人之能爲宗旨；因此，以周易爲宗之儒家哲學，是爲人類謀福祉的哲學，與保守思想絕不相容。至於漢以後之儒生，大多缺乏進取與救世的精神，乃是儒家的真精神被一般奴儒或迂儒因誤解或曲解而喪失殆盡。第七章則是本書之結論。吾人認爲，對於本書所講之各種方法，若能有清楚之認識，則必能讀懂周易；同時，對於程伊川所講「體用一原」之旨，若能有深切之認識，則必能洞悉周易哲學而盡門內之奧妙。

本書是我個人研讀周易時的一點心得。研讀方法之正確與否，確是研究工作所最關緊要者。本書主張先熟識卦象，再對象數之學有基本認識，然後依哲學觀點，究明其義理，這實是最正確的方法。照著這個方法而研讀周易，必是樂而玩之，其味無窮，而經歷到「閒坐小窗讀周易，不知春去幾多時」的渾然忘我的境界。這樣，你當然會懂得周易哲學是什麼，也會懂得「先聖之道」究竟是什麼了。



# 周易哲學概論

## 目 錄

自序一	.....	I
自序二——一九六五年元月原序	.....	XIII
第一章 我怎樣讀周易	.....	一
第一節 緒言	.....	一
第二節 先認識八卦	.....	二
第三節 再認識六十四卦	.....	九
第四節 然後讀易傳	.....	二一

第五節	讀周易經文之基本方法	三四
第六節	研究周易哲學的基本要領	四二
第二章	卜筮之學與卦爻之變化	四五
第一節	緒言	四五
第二節	大衍之數與揲蓍之法	四五
第三節	江湖術士之賣卜方法	五三
第四節	卜筮之學與周易哲學	六〇
第五節	卜筮之學的再考察	六七
第三章	虞翻之消息與焦循之旁通	七一
第一節	緒言	七一
第二節	虞翻之消息	七二
第三節	焦循之旁通	八七
第四節	虞焦之學與周易哲學	一〇一
第四章	來瞿塘之錯綜變與中爻	一〇五
第一節	緒言	一〇五

第二節	來瞿塘所謂之錯綜變	一〇六
第三節	申論錯綜變與卦爻之變化	一一四
第四節	來瞿塘所謂之中爻	一二六
第五節	來氏之學與周易哲學	一二九
第五章	伏羲四圖與周易哲學	一三一
第一節	緒言	一三一
第二節	伏羲八卦次序圖及伏羲六十四卦次序圖	一三二
第三節	對乾坤生六子之說及反對先天之學者的批判	一四四
第四節	伏羲八卦方位圖及伏羲六十四卦方位圖	一六一
第五節	邵子之學與周易哲學	一七一
第六章	周易卦序與周易哲學	一七三
第一節	緒言	一七三
第二節	周易卦序與周易之人生哲學	一七四
第三節	序卦傳上篇釋義	一八二
第四節	序卦傳下篇釋義	二〇一
第五節	序卦傳與周易哲學	二二一

第七章 象數之學與周易哲學 ····· 一二三

第一節 緒言 ····· 一二三

第二節 象數之學與周易哲學 ····· 一二四

第三節 周易哲學之基本原理與方法 ····· 一三〇

第四節 研究周易哲學舉例 ····· 一二四

第五節 周易哲學之意義與價值 ····· 一二五

# 第一章 我怎樣讀周易

## 第一節 緒言

我們要懂得周易哲學，首先應讀懂周易。讀懂周易。是有其入門之方法或一定之途徑而不可忽視。若不依一定之方法或途徑，必永遠只是門外漢，而不得見門內之奧祕。

幼時，我曾兩次讀周易，一是讀朱子周易本義，一是讀來註易經。這大約是民國十八年到民國二十年前後之事。後來出外就讀，直至抗戰軍興棄文習武，迄未接觸到周易。民國四十五年，亦即二十餘年之後，再讀周易時，當年曾背誦得很熟之書，所能記憶者，已少之又少。不過，當年老師教我讀易的許多方法，印象仍深；於是，乃能按部就班的重讀周易。由於我對於哲學，已略窺其門徑，對於周易哲學，故能有較為深切之體會；因此，我深深覺得，有志於研究周易者，必須依一定方法與步驟而讀懂周易，并依哲學方法而研究周易；惟有這樣，才真能懂得周易及其哲學。

## 第二節 先認識八卦

認得八卦，這可以說是讀周易的第一個步驟。而認識八卦之方法，則在於熟讀朱子的「八卦取象歌」。茲特將該歌訣引述於左：

☰乾三連	☷坤六斷	☳震仰盂	☶艮覆碗
☲離中虛	☵坎中滿	☱兌上缺	☴巽下斷

讀過周易的，大概都會這個歌訣。這個歌訣是教我們認識八卦的方法，所以我們必須熟讀。而且，當我們背誦這歌訣時，一方面要口誦外，一方面還要用手畫卦。例如，當我們口誦乾三連時，手中便要拿筆畫三連之☰（讀作乾）。當我們口誦坤六斷時，手中便要拿筆畫六段之☷（讀作坤）。其他如☳（讀作震），☶（讀作艮），☵（讀作離），☱（讀作坎），☴（讀作兌）等，若都能口誦手畫而至於瓜滾爛熟，則我們便認識了八卦。惟特須注意者，當我們畫卦時，是要先畫初爻，再畫二爻，再畫三爻（亦稱為上爻）。一個祇有三畫的卦，是分為初二三三爻；一個有六爻的卦，則分為初二三四五六爻，茲以圖示之於左：



甲、例如三爻的乾卦

三爻 二爻 初爻  
— — —

乙、例如六爻的乾卦（亦稱為重乾卦）

六爻 五爻 四爻 三爻 二爻 初爻  
— — — — —

再者，我們仍須知道的，此三連之☰，是代表三個陽爻；此六斷之☷，是代表三個陰爻；此☳，☴，☵，☶，都是一陽二陰之卦；此☲，☱，☰，☷，都是一陰二陽之卦。乾震坎艮是四個陽卦，坤巽離兌是四個陰卦。為什麼前者是陽卦，而後者是陰卦呢？因為，☳是稱為純陽之卦，☴是稱為純陰之卦。也就是說，「—」是代表陽，「--」是代表陰。乾卦☰三爻皆陽，所以是純陽之卦；坤卦☷三爻皆陰，所以是純陰之卦。震是表示坤之初爻已變為陽，所以是陽卦；巽是表示乾之初爻已變為陰，所以是陰卦。這就是說，凡純陰、純陽之卦，祇要有一爻變了，它便已不是它自己而變為它的對立物了；所以☳之初爻變為陰時，乃便已為☷，而屬於陰卦；☴之二爻變為陰時，乃便已成為☷，而屬於陰卦；☵之三爻變為陰時，乃便已成為☷，而屬於陰卦；☶之三爻變為陰時，乃便已成為☷，而屬於陰卦。同樣的，當☳之初爻變為陽時，乃便已成為☳，而屬於陽卦；☴之二爻變為陽時，乃便已成為☳，而屬於陽卦；☵之三爻變為陽時，乃便已成為☳，而屬於陽卦；☶之三爻變為陽時，乃便已成為☳，而屬於陽卦。這也是說明了為什麼陰卦多是陽爻，陽卦多是陰爻之故。以上所說的，是否確有依據呢？這當然是有的。周易說卦傳第十章云：

乾，天也；故稱乎父。坤，地也；故稱乎母。震一索而得男，故謂之長男。巽一索而

得女，故謂之長女。坎再索而得男，故謂之中男。離再索而得女，故謂之中女。艮三索而得男，故謂之少男。兌三索而得女，故謂之少女。

說卦傳此所說的，是以乾坤震巽坎離艮兌等八卦而譬作父母兄弟姊妹。爲什麼說卦傳要如此設譬呢？這就是說，此震巽坎離艮兌等六卦，皆是乾或坤變成的。此乾或坤是如何的變成此震巽坎離艮兌等六卦呢？乃完全由於是一索二索或三索而定。朱子周易本義曰：「索，求也，謂揲著以求爻也。男女，指卦中一陰一陽之爻而言。」朱子此註，是完全正確的。欲懂得朱子此註，自宜先懂得周易的筮法。不過，我們也可以很簡明的說出朱子此註的意義。這意義是說：當我們以筮求爻時，若以筮而得的是三陽爻或三陰爻，則所得的便是☰或☷。若以筮而得的三爻，皆是由陰變陽或由陽變陰，則所得的便是由坤變爲乾，或由乾變爲坤。這就是說，乾坤是可以互變的。同時，若以筮而得的二三兩爻是陰，其初爻是由陰變成陽，則所得的便是☳。若以筮而得的二三兩爻皆陽，其初爻是由陽變成陰，則所得的便是☶。其他坎離艮兌等卦，亦皆可依此類推而得。這就是說，震巽坎離艮兌等六卦，必皆是由乾或坤變成。說卦傳所說的一索二索三索，即是指此種變化而言。邵康節曾依此義，而畫成「文王八卦次序」圖（見朱子周易本義圖目）於左：

# 文王八卦次序圖

坤母	乾父
兌 --	一 艮
離 --	一 坎
巽 --	一 震
兌少女 ䷵ 得坤上爻	震長男 ䷲ 得乾初爻
離中女 ䷵ 得坤中爻	坎中男 ䷜ 得乾中爻
巽長女 ䷸ 得坤初爻	艮少男 ䷳ 得乾上爻

照上圖所示，此所謂「得乾初爻」，「得乾中爻」，「得乾上爻」，其意義當是說，此原本是純陰之卦，因得乾爻而變為屬於陽卦之卦。同樣的，此所謂「得坤初爻」，「得坤中爻」，「得坤上爻」，其意義當是說，此原本是純陽之卦，因得坤爻而變為屬於陰卦之卦。這無異是說，父以母體而成男，母以父體而成女。也就是說，男女之生成，完全是乾坤合德之結果。這所說的，雖是感性範圍內的事；但就其所顯示之理而言，此當是表明了變或變成，必皆是相反者同一的結果。其次，我們仍須作進一步陳述的：第一、以上所說的八卦之變化，完全祇是就乾坤互為其體而所顯現之變化來說的。此亦可以從另一種觀點來說。例如左傳襄九年載：「穆姜薨於東宮。始往而筮之，遇艮之八䷳。史曰，是謂艮之隨䷐。」此所謂艮之

隨，即重卦之艮，其下卦變爲震，其上卦變爲兌。這是說明了八卦皆可以互變。而且，我們在前面已說過的，「震是表示坤之初爻已變爲陽」；實亦可以說，震是表示乾之二三兩爻已變爲陰。其他各卦，亦皆可依此說而表明之。於是，我們當可以說，凡純陰純陽之卦，祇要尚剩一爻未變盡，則其本質必仍是未變。如震坎艮，雖皆祇剩一陽爻，而仍然是陽卦；巽離兌，雖皆祇剩一陰爻，而仍然是陰卦。此種說法與前面已說過的是恰好相反。依形式邏輯所謂的思想三律，則此等互相矛盾的說法是不能承認的。而且，照形式主義或約定主義者的看法，此等說法，實足以增加語言上或思想上的混亂。但是，作周易者，並不是沒有自覺到此種矛盾。易繫辭下傳第八章曰：「易之爲書也不可遠。爲道也屢遷。變動不居，周流六虛。上下無常，剛柔相易。不可爲典要，唯變所適。」這即是說，作周易者，其所立之象與所設之卦，不祇是表示一純粹的抽象的普遍性，而且是表明了變化之理。即以三爻之卦而言，其所表示者，固爲一抽象之普遍性。（例如乾爲天，坤爲地，震爲雷，巽爲風，坎爲水，離爲火，艮爲山，兌爲澤等。）但是，卻亦是表示了變化之跡。因其是表示了變化之跡，所以非是抽象的空洞的殭死物。也因其是表示了變化之跡，所以也有其抽象的普遍性。而且，因其所表示的是變化之跡，所以應從變化的整個過程而理解每一卦的變化。說卦傳所說的一索二索三索，及文王八卦次序圖所表示的變化之道，祇是從變化的整個過程而藉感性的事物以表示變動不居之理的一方面。雖然，這是一種最基本的變化；但是，這不是窮盡了所有的變化。因其如此，所以「易之爲書」，是「不可爲典要，唯變所適」。這即是說，吾人實不可執持一偏之理如所謂思想三律者而無視於變化之道。但是，因「易之爲書」，「唯變所適」；所以周易所講的

固是變之理，卻亦是講的「適」之理。就「適」之理而言，它必是具有不變之規律，而必是「既有典常」的。所以易繫辭下傳第八章接著又曰：「其出入以度，外內使知懼。又明於憂患與故，無有師保如臨父母。初率其辭而揆其方，既有典常。苟非其人，道不虛行。」照這樣說來，周易同時講變與不變，實非一糊塗的說法。其神而明之，確是存乎其人的。為能再進一步的理解卦之意義，我們不妨再就六爻之卦而言之：每一個六爻之卦，一方面表示一「極微」或「七微」；一方面也即是表示一概念。就其是表示某一概念而言，此自有其普遍性；就其是表示一「七微」而言，此亦是表示了殊異性。因此，從此卦變為彼卦，亦即是從此一殊異變為彼一殊異；而此卦是如何的變為彼卦，則就是顯示了變化之理。變化誠是莫測的。當變化而有跡象可言時，則必是在一定之形式內所生的變化。也就是此氣流行在一定之形式內。六爻之卦，即是表示此一定之形式。因為，三爻或六爻之卦，固皆是象徵天地人之三才；但六爻之卦，則是表示一具有上下四方之體。（此所以是表示一「七微」。）不過，每一個六爻之卦雖具有六位；然祇是表示剛柔往來，而并非實有，故謂之為「周流六虛」。照這樣說來，變化誠是萬變莫測的；然而若能認識「其出入以度」，則亦是非常「簡易」的。易緯乾鑿度說易有變易不易與簡易三義。吾人更宜知道每一卦亦皆是具有此三義，才真是認識了八卦。第二，以上所說的八卦之變化，實祇是就變化之理而言，并不是講的八卦之生成方法。須知，講八卦之生成方法，必是：一方面說明了八卦是如何畫成的；一方面也說明了周易哲學的本體論與宇宙論是什麼。朱子稱此學為「先天之學」。至於以上所講的八卦之變化，這是說，在已經有了八卦之後，此八卦是如何的變化。如能懂得筮法，則自能洞悉八卦是有

那些變化。這可以說是講的周易哲學的方法論。朱子稱此學爲「後天之學」。因此，吾人切不可以文王八卦次序圖而當作八卦之生成方法。不過，持乾坤生六子之說者，則以爲震巽坎離艮兌六卦是以乾坤作底子而畫成的。此說，我們除了將在以後作較爲詳盡之批判外，現在我們可以這樣的說，它至少有兩個壞處：其一，這是和王船山的乾坤并建之說一樣的犯有二元論之傾向而不自覺。其二，則易繫辭上傳第十一章「是故易有太極」這一段已變爲毫無意義。亦有人對於太極生兩儀四象八卦之說，認爲其意義甚壞。實際上，若對於「是故易有太極」這一段無清楚之理解，是決對無法讀懂周易的。因爲，對於八卦之生成與八卦之變化都分辨不清楚，又何能「探蹟索隱，鈎深致遠」的以究明周易之大道。持乾坤生六子之說，或持乾坤并建之說者，他們必皆是對於「乾坤其易之門邪」或「乾坤其易之緼邪」未能有清楚之認識。實際上，這祇是說，六十四卦之三百八十四爻，無非是乾之陽物或坤之陰物而已。這亦祇是說明卦體卦象卦德與卦之變化而已。吾人若能深玩易繫傳此所說的而無誤解，則便能確認此不是講的八卦之生成。須知，講八卦之生成，應即是講天地或宇宙之生成。此是必須涉及宇宙之本體的。若以乾坤作宇宙之本體，這就是道地的二元論。而且，若以爲八卦中之其餘六卦係以乾坤爲底子而生成，則乾坤究以什麼爲底子而生成，實亦難解。此實不通之論也。持此論者，因未能認識八卦之意義，故必然地無法讀懂周易。總之，吾人欲真能讀懂周易，必須先理解，此八卦或六十四卦，固皆是表示一抽象的意義；然而，此抽象的卦，亦就是此變動不居的流行之氣所顯現之跡象。因其如此，所以應就此變化的整個過程而理解此八卦或六十四卦所可有之變化。乾坤二卦是行於八卦或六十四卦之中的。但是，這并不是說，



八卦或六十四卦皆是乾坤二卦所生的。必須明乎此，我們才真是認識了周易的一陰一陽之道，也才真的認識了周易的變易不易與簡易之意義，而真的認識了八卦。

### 第三節 再認識六十四卦

認得八卦後，便應進而認識六十四卦，這可以說是讀周易的第二個步驟。而認識六十四卦之方法，則在於熟讀「分宮卦象次序」歌（見朱子周易本義）。茲特將該歌訣引述於左：

分宮卦象次序 乾坎艮震爲陽四宮巽離坤兌爲陰四宮每宮陰陽八卦

乾為天 (䷀)

天風姤 (䷫)

天山遯 (䷠)

天地否 (䷋)

風地觀 (䷓)

山地剝 (䷖)

火地晉 (䷢)

火天大有 (䷔)

以上爲乾宮八卦

坎為水 (䷜)

水澤節 (䷻)

水雷屯 (䷂)

水火既濟 (䷾)

澤火革 (䷰)

雷火豐 (䷶)

地火明夷 (䷣)

地水師 (䷆)

以上爲坎宮八卦

艮為山 (䷳)

山火賁 (䷖)

山天大畜 (䷙)

山澤損 (䷨)

火澤睽 (䷥)

天澤履 (䷉)

風澤中孚 (䷼)

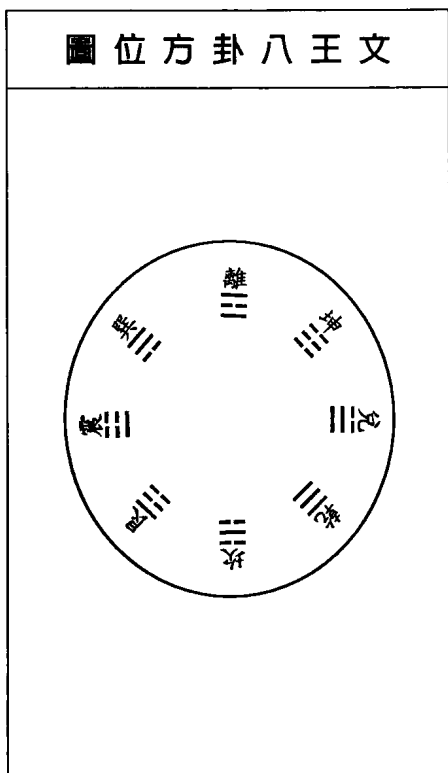
風山漸 (䷴)

以上爲艮宮八卦

震為雷 (䷲)	雷地豫 (䷏)	雷水解 (䷧)
雷風恒 (䷟)	地風升 (䷭)	水風井 (䷯)
澤風大過 (䷛)	澤雷隨 (䷐)	以上為震宮八卦
巽為風 (䷸)	風天小畜 (䷈)	風火家人 (䷤)
風雷益 (䷩)	天雷無妄 (䷘)	火雷噬嗑 (䷔)
山雷頤 (䷚)	山風蠱 (䷑)	以上為巽宮八卦
離為火 (䷝)	火山旅 (䷷)	火風鼎 (䷱)
火水未濟 (䷿)	山水蒙 (䷃)	風水渙 (䷺)
天水訟 (䷅)	天火同人 (䷌)	以上為離宮八卦
坤為地 (䷁)	地雷復 (䷗)	地澤臨 (䷒)
地天泰 (䷊)	雷天大壯 (䷡)	澤天夬 (䷪)
水天需 (䷄)	水地比 (䷇)	以上為坤宮八卦
兌為澤 (䷹)	澤水困 (䷮)	澤地萃 (䷬)
澤山咸 (䷞)	水山蹇 (䷦)	地山謙 (䷎)
雷山小過 (䷽)	雷澤歸妹 (䷵)	以上為兌宮八卦

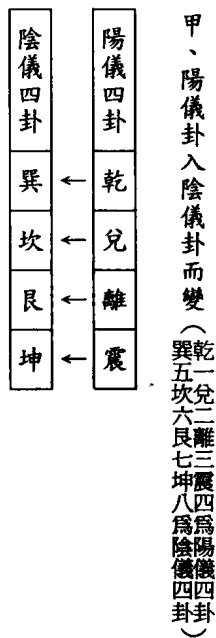
以上所引述之分宮卦象次序歌，若能熟讀而至於見卦之象即能讀出卦之名稱；如見䷊而知是山風蠱，見䷊而知是地天泰等，則算是認識了六十四卦。祇要我們對於八卦之象，

如☲、☵等能記得很熟，而對於以上之分宮卦象次序歌又能背誦得很熟，我們一定能見六十四卦之任何一象，便能讀出其名稱。至於六十四卦之意義，則須讀完全部周易，才能完全清楚。在這裡須加以陳述者：第一，以上之六十四卦次序，既非邵康節所述之伏羲六十四卦次序，亦非周易上下經之卦序。其所定之乾坎艮震巽離坤兌之八宮次序，當係依文王八卦方位圖（見朱子周易本義）之次序，茲特將該圖列之於左：



右圖當係依說卦傳第五章所說而畫成的。說卦傳第五章曰：「帝出乎震，齊乎巽，相見乎離，致役乎坤，說言乎兌，戰乎乾，勞乎坎，成言乎艮。萬物出乎震，震，東方也。齊乎巽，巽，東南也。齊也者，言萬物之潔齊也；離也者，明也，萬物皆相見，南方之卦也。聖人南面而聽天下，嚮明而治，蓋取諸此也。坤也者，地也，萬物皆致養焉，故曰致役乎坤。兌，正秋也，萬物之所說也，故曰說言乎兌。戰乎乾，乾，西北之卦也，言陰陽相薄也。坎者，水也，正北方之卦也，勞卦也，萬物之所歸也，故曰勞乎坎。艮，東北之卦也，萬物之所成終而成始也，故曰成言乎艮。」右圖當係依說卦傳此所說的而畫成的。亦可以說，此所說的是在於解釋右圖。至於右圖究竟有什麼意義？我認為，除了說卦傳此所說的，及表示八卦是可代表四正四隅之八方而可以表示爲一圓體外，似乎另外沒有什麼意義。不過，右圖所成之八卦次序，與文王八卦次序圖所成之次序是不同的。照來瞿塘的看法，是不必照乾坎艮震巽離坤兌的次序而分宮；而可以依乾一兌二離三震四巽五坎六艮七坤八的先天八卦次序而分宮。但照清初王含光的看法，則乾坎艮震巽離坤兌的次序，應改作乾震坎艮坤巽離兌之次序。王說亦甚牽強。我認為此等處可無須深究。第二，王含光在其所著易學三述中有曰：「右法（連接：即是指分宮卦象次序）今世術家用之（連接：卜者即依此而定其所卜得之卦的世爻與應爻），而莫知所自。當秦末漢初，其說雜於緯書。方伎之流，藉以妄言禍福，致干國禁，幾於漸滅。後百餘年，禁開而京房復修其說，專務五行，長於災變，故於周易無當也。宋人未達其義，乃指爲京氏之易，詆其變法之疎，棄而不顧。有謂此法出自孔子者，非也。今觀文王圓圖卦位，全用此變，則孔子之前，已有此法可知。有謂此即伏羲正變，余深信之，何也？爲其變皆本於

義之橫圖也。如乾初變姤，入巽也；兌初變困，入坎也；離初變旅，入艮也；震初變豫，入坤也。此陽儀四卦，皆以次順行，入陰儀而變也。如坤初變復，入震也；艮初變賁，入離也；坎初變節，入兌也；巽初變小畜，入乾也。此陰儀四卦，皆以次逆行，入陽儀而變也。以至二三四五六七之變，亦皆分儀不紊，其爲伏羲正變無疑。而文圖卦位，即從此變討出以成反變。蓋正變中原具反變之妙，但非文王不能拈出耳。此蓋古法僅存者，惜其雜於緯書荒唐之說，遂爲法累。然玉石自分，終不可誤認爲京氏之易而弁髦之棄也。昔晦菴獨疑其宗廟爻不變，而改作卦變。不知卦變者，有卦而後有變也。三畫之卦，卦在未畫；六爻之卦，卦在上爻；若竝宗廟爻變之，是變卦，非卦變矣。又疑圓圖乾巽斜對，坤艮斜對，而終身不得其解。良由輕棄古法，舍近求遠耳。」王氏自以爲能解得朱子「終身不得其解」之解，此實未盡然；蓋王氏所講「圓圖乾巽斜對，坤艮斜對」之理，實甚牽強，此處可毋庸贅述。惟所稱宗廟爻不變，尙屬得之。至於所謂陽儀卦入陰儀卦而變，陰儀卦入陽儀卦而變，亦頗有見地。爲明此說，特以圖示之於左：



甲圖說明：

1. 由☰ (重乾) 變為☷ (天風姤)，是由乾入巽而變也。
2. 由☷ (重兌) 變為☵ (澤水困)，是由兌入坎而變也。
3. 由☷ (重離) 變為☲ (火山旅)，是由離入艮而變也。
4. 由☷ (重震) 變為☳ (雷地豫)，是由震入坤而變也。

乙、陰儀卦入陽儀卦而變



乙圖說明：此可依「甲圖說明」類推而得之。

照以上甲乙二圖所示，則王氏所謂「爲其變皆本於義之橫圖」之義（連接：所謂「義之橫圖」，即是指邵康節伏羲八卦次序圖而言），已非常清楚。此說最大的好處，是很清楚的說明了陰入陽而變，與陽入陰而變之理，可與以上第二節中我們所說的相互印證。至於他說「孔子之前，已有此法」，則并不可靠。同時，他說「以三三三三三三三三之變，亦皆分儀不紊」，此祇能說，三三三三三三三三之變，是由陰卦變陽卦或由陽卦變陰卦而一陰一陽，絲毫不紊而已，非如初變

之有一定之次序。(此所謂有一定之次序，乃是指乾一入巽五，兌二與坎六，離三入艮七，震四入坤八而言。)  
第三，照以上所述，則知分宮卦象次序，其意義是在於表示六爻之卦的變化；而且，每宮所屬之八卦(含主卦在內)，即是表示了每宮之主卦是如何的顯現了其自身之變化。爲易於明白起見，特分述之於左：

1. 乾宮八卦，乃表示☰自身是如何的變化：

甲、天風姤☵☶

乾之初爻變爲陰(內卦變爲陰卦)

乙、天山遯☶☷

乾之二爻變爲陰(內卦變爲陰卦)

丙、天地否☷☶

乾之三爻變爲陰(內卦變爲陰卦)

丁、風地觀☶☷

乾之四爻變爲陰(外卦變爲陰卦)

戊、山地剝☶☶

乾之五爻變爲陰(外卦變爲陰卦)

己、火地晉☶☲

復還四爻變爲陰(外卦變爲陰卦)

庚、火天大有☲☶

晉內卦坤錯爲乾(內卦變還本卦)

2. 坎宮八卦，乃表示☵自身是如何的變化：

甲、水澤節☵☱

坎之初爻變爲陽(內卦變爲陰卦)

乙、水雷屯☵☳

坎之二爻變爲陰(內卦變爲陽卦)

丙、水火既濟☵☲

坎之三爻變爲陽(內卦變爲陰卦)

丁、澤火革☱☲

坎之四爻變爲陽(外卦變爲陰卦)

戊、雷火豐☲☳

坎之五爻變爲陰(外卦變爲陽卦)

己、地火明夷䷣

復還四爻變爲陰（外卦變爲陰卦）

庚、地水師䷆

明夷內卦離錯坎（內卦變還本卦）

3. 艮宮八卦，乃表示䷳自身是如何的變化：

甲、山火賁䷖

艮之初爻變爲陽（內卦變爲陰卦）

乙、山天大畜䷙

艮之二爻變爲陽（內卦變爲陽卦）

丙、山澤損䷨

艮之三爻變爲陰（內卦變爲陰卦）

丁、火澤睽䷥

艮之四爻變爲陽（外卦變爲陰卦）

戊、天澤履䷉

艮之五爻變爲陽（外卦變爲陽卦）

己、風澤中孚䷼

復還四爻變爲陰（外卦變爲陰卦）

庚、風山漸䷴

中孚內卦兌錯艮（內卦變還本卦）

4. 震宮八卦，乃表示䷲自身是如何的變化：

甲、雷地豫䷏

震之初爻變爲陰（內卦變爲陰卦）

乙、雷水解䷧

震之二爻變爲陽（內卦變爲陽卦）

丙、雷風恒䷟

震之三爻變爲陽（內卦變爲陰卦）

丁、地風升䷭

震之四爻變爲陰（外卦變爲陰卦）

戊、水風井䷯

震之五爻變爲陽（外卦變爲陽卦）

己、澤風大過䷛

復還四爻變爲陽（外卦變爲陰卦）

庚、澤雷隨䷐

大過內卦巽錯震（內卦變還本卦）



5. 巽宮八卦，乃表示☴☴自身是如何的變化：

甲、風天小畜☴☵ 巽之初爻變為陽（內卦變為陽卦）

乙、風火家人☴☲ 巽之二爻變為陰（內卦變為陰卦）

丙、風雷益☴☳ 巽之三爻變為陰（內卦變為陽卦）

丁、天雷無妄☴☳ 巽之四爻變為陽（外卦變為陽卦）

戊、火雷噬嗑☴☲ 巽之五爻變為陰（外卦變為陰卦）

己、山雷頤☴☶ 復還四爻變為陰（外卦變為陽卦）

庚、山風蠱☴☴ 頤內卦震錯為巽（內卦變還本卦）

6. 離宮八卦，乃表示☲☲自身是如何的變化：

甲、火山旅☲☶ 離之初爻變為陰（內卦變為陽卦）

乙、火風鼎☲☴ 離之二爻變為陽（內卦變為陰卦）

丙、火水未濟☲☵ 離之三爻變為陰（內卦變為陽卦）

丁、山水蒙☲☵ 離之四爻變為陰（外卦變為陽卦）

戊、風水渙☲☴ 離之五爻變為陽（外卦變為陰卦）

己、天水訟☲☵ 復還四爻變為陽（外卦變為陽卦）

庚、天火同人☲☲ 訟內卦坎錯為離（內卦變還本卦）

7. 坤宮八卦，乃表示☷☷自身是如何的變化：

甲、地雷復☷☳ 坤之初爻變為陽（內卦變為陽卦）

乙、地澤臨䷒

坤之二爻變爲陽（內卦變爲陰卦）

丙、地天泰䷊

坤之三爻變爲陽（內卦變爲陽卦）

丁、雷天大壯䷡

坤之四爻變爲陽（外卦變爲陽卦）

戊、澤天夬䷪

坤之五爻變爲陽（外卦變爲陰卦）

己、水天需䷄

復還四爻變爲陰（外卦變爲陽卦）

庚、水地比䷇

需內卦乾錯爲坤（內卦變還本卦）

8. 兌宮八卦，乃表示䷹自身是如何的變化：

甲、澤水困䷮

兌之初爻變爲陰（內卦變爲陽卦）

乙、澤地萃䷬

兌之二爻變爲陰（內卦變爲陰卦）

丙、澤山咸䷞

兌之三爻變爲陽（內卦變爲陽卦）

丁、水山蹇䷦

兌之四爻變爲陰（外卦變爲陽卦）

戊、地山謙䷎

兌之五爻變爲陰（外卦變爲陰卦）

己、雷山小過䷽

復還四爻變爲陽（外卦變爲陽卦）

庚、雷澤歸妹䷵

小過內卦艮錯兌（內卦變還本卦）

第四，以上所述，是參照來瞿塘八卦變六十四卦圖，并增以己意，而說明了各宮之主卦是如何的以成其變化。照以上所述，我們可以歸納出於下的幾點：其一，每一宮之主卦，如重乾重坎等，是由下而上，由內而外的（凡六爻之卦，下三爻所成之卦稱爲內卦，上三爻所成之卦，稱爲外卦），逐爻的變爲本宮其他各卦。因此，似可以說，六十四卦是由乾坎艮震巽離坤兌等八個重卦變

成的。我們認為，切不可將卦之所可能的變化，與卦之生成方法混爲一談；否則，我們便無法懂得周易哲學，這是我們應特別弄清楚的。其二，卦之變化，應是說，有了這些卦之後，他們是可以有那些的變化。這即是說，在一定形式或範圍之內，依一定之方式，是可以有如此之變化。也即是說，卦之變化，有時是依一定之方式或規律的。其三，上述之變化方式，是第六爻（亦稱宗廟爻）不變。由初爻逐漸的變至第五爻後，復還第四爻變；然後內卦以突變的方式變還本卦。爲什麼要如此變？照傳統的說法，乃流行之氣，是依如此之方式運行。我們認為，因爲祇有依如此方式變，是恰好變成六十四卦。這當然可以說，六十四卦是可以依如此方式而作有條不紊的變化。其四，事實上，依此方式，不僅是每一宮之主卦皆可變成本宮其他各卦；而每宮之其他各卦，亦皆可依此方式各變成八卦。此即是每一宮之八卦，皆可變成六十四卦，非是祇能由八宮之各主卦才可以變成六十四卦。這即是說，六十四卦，在一定之方式下，亦是互變的。此所謂在一定之方式下亦是互變的，其意義是說，依如此之變化方式，而使每宮之每卦變成八卦，則其結果必相同；此即是每宮與每宮之卦皆可互變。所以六十四卦在一定之方式下是可以互變。其五，如果不依一定之方式（即不依以上所述之變化方式），則三爻之卦，每一卦皆可變作八卦；六爻之卦，皆可變作六十四卦。這就是說，三爻之卦，任它怎樣變，不會超過八卦；六爻之卦，任它怎樣變，也不會超過六十四卦。因爲卦之變化，亦可以說，即代數學所謂之排列與組合。我們可基於二個排列法之定理而列成於下之算式：

$$(1) n^1 = 2^3 = 8$$

$$(2) n^1 = 2^6 = 64$$

(附註) 算式中之阿拉伯2字，代表陰陽二爻；3字代表三畫之卦，6字代表六爻之卦。

從數學的觀點來說，卦之變化，這是一種排列組合。凡不同字母而可以重複排列；且有一定之字母，而每次都是取多少個，則其排列的方法必是有一定的。此所以由陰陽兩爻所組成的六爻之卦，是祇能有六十四種排列方法。但從卦之變化的觀點來說，則是認為每一卦之自身是可能有那些的變化。這即是說，每一卦是代表一個情象，而每一個情象之變化，仍是有一定的限度，而不是無限度的。其六，照我們以上所述的變化方式來說，內卦或外卦，如係陰卦，其初爻或四爻變時，則必變成陽卦；如係陽卦，則必變成陰卦。此所以是成一陰一陽之變。這一方面是說，依一定之方式變化，其變化必是有規律可循的；另一方面也是說，所謂變，必是由陰變陽或由陽變陰。由此，亦可說明，所謂變，必是由自己而變成不是自己或是自己的對立物。凡不是由自己而變成非己或甚至成為自己的對立物者，都不能謂之為變。變有部份與全體之分。部份之變，有時即引起全體之變，如坤之初爻變為震等；有時并不引起全體之變，如坤之二二兩爻皆變，而仍然是一陰卦（兌）。其七，綜結以上六點所述，則知每一六爻之卦的自身，是可以依一定之方式而逐漸的由內而外的變為其他的卦，而且是表示一陰一陽之變化；同時，當其由外而返還向內變時，則是以突變的方式變還自己。此亦并不涵說，由內而外的變化時，是不能發生突變。不過，由內而外的變化如發生突變，則必是宗廟爻也變了，也就是「變卦」了。變卦可以說是一種革命性的變化。革命性的變化是不屬

於以上所述之變化方式以內的。再者，卦之變化，固可以依代數學之定律而知其變化的方法；然而，當我們窮究卦之變化時，則不宜著重於科學的觀點（但不是說不宜有科學上的自覺），而應玩味卦之變化的情象。繫辭下傳曰：「聖人立象以盡意，設卦以盡情偽。」所以，我們要能盡知周易之意義與情偽，是應該從卦象中求之的；因為，「書不盡言，言不盡意。」這即是說，僅從周易之經文是不足以盡知卦象之情意的。至於究應如何以盡知卦象之情意，這就要能深知卦之變化而玩味之。繫辭上傳曰：「是故君子所居而安者，易之序也。所樂而玩者，爻之辭也。是故君子居則觀其象而玩其辭，動則觀其變而玩其占。是以自天祐之，吉無不利。」以上我們所述的六十四卦之變化，祇是卦之變化方式之一。假如我們能熟知此種變化方式而玩味之，便會覺得甚有趣味；而且，若更能「觀其象而玩其辭」，則必是其樂無窮。不過，我們觀卦之變化時，是不必拘泥於「玩其占」，而祇須玩其變化之理。（或許，繫辭此所謂「玩其占」，亦即是說，從「占」之觀點來說，卦是有如此如彼之變化的。若玩其占可作如此解，則玩其占即是玩其變化之理。）若能深知周易各卦的變化之理而深玩之，則必是如宋人所說的：「閒坐小窻讀周易，不知春去幾多時」。以上是說明了認識六十四卦及其變化的方法。

## 第四節 然後讀易傳

我們既已認識了八卦之意義及六十四卦的變化方式；於是，便應進而讀易傳。易傳分爲繫辭上下傳、說卦傳、序卦傳、雜卦傳等。照來翟塘的看法，所謂孔子十翼，即：「彖曰，

大哉乾元，至哉坤元，此贊乾坤之象，一翼也。彖曰，屯，剛柔始交而難生，此解卦辭之象，二翼也。象曰，天行健，地勢坤，此教人學易之大象，三翼也。潛龍勿用，陽在下也，此解爻辭之小象，因翼也。文言，五翼也。上繫，六翼也。下繫，七翼也。說卦，八翼也。序卦，九翼也。雜卦，十翼也。此之謂十翼。」我們可不論來子此說，是否完全正確；然而易傳是解釋卦象與卦辭，以及作易之動機，畫卦之原理，與乎卦之變化的方式，則無疑義。因此，我們在讀卦辭（即周易之經文）之前，自宜先讀易傳，俾讀卦辭時，藉以探索卦辭之意義。這可以說是讀周的第三個步驟。吾人要能由淺而深的以讀懂周易，這三個步驟是不可忽略的。在這裡須加以陳述者：

第一，作易之動機

關於作易之動機，易傳中有很明確的陳述。繫辭下傳第七章曰：「易之興也，其於中古乎？作易者，其有憂患乎？」其第八章又曰：「又明於憂患與故，無有師保如臨父母。」其第十章又曰：「易之興也，其當殷之末世，周之盛德邪？當文王與紂之事邪？是故其辭危。危者使平，易者使傾。其道甚大，百物不廢。懼以終始，其要無咎。此之謂易之道也。」照易傳此所說的，則知作易者，確是「其有憂患」的。我們可不論易傳是何人所作，然而這是解釋易經最早的一部書，則無疑義。同時，我們若能洞悉周易所具有的「衰世之意」（見下繫第六章），則知作周易者確是本於憂患之精神，而教人如何才能「和行」，「制禮」，「自知」，「一德」，「遠害」，「興利」，「寡怨」，「辨義」，「行權」。也就是教人如何才能明乎得失，察乎小疵，與善補其過。因為作周易者，是具有「衰世之意」；所以「其稱名也小，

其取類也大。其旨遠，其辭文。其言曲而中，其事肆而隱。因貳以濟民行，以明得失之報。」（見下繫第六章）有一位徐世大先生，他著有「周易闡微」一書。他認為周易中的「孚」字，即是「俘」字，而不應作「信」字解。此說尚頗有見地。但他說作易者是晉國之中行明，其假設似過於大膽。尤其是他說：「周易全書，連彖象及序卦傳在內，實包含三部分，即敵情之報告，自叙傳，及人事之分析。」這祇能說完全是徐先生個人的臆測。我之所以特別提及徐先生此著，我的意思是說，我們讀周易時，因為它是「其言曲而中，其事肆而隱」，我們固應深加玩味以盡其意義與情偽；但是，若認為周易是以密語報告敵情，此實戲論。而且，亦不宜以此類的觀點去讀周易。不過，徐先生認為周易乃是其作者在被俘作囚時所作，此亦足證作周易作者必是深於憂患，而作易以示其「明於憂患與故」之理，俾人知所以趨吉避凶之道。下繫第五章，所謂「非所困而困焉，名必辱；非所據而據焉，身必危」。所謂「君子藏器於身，待時而動，何不利之有」。所謂「小懲而大誡」。所謂「惡積而不可掩，罪大而不可解」。所謂「安而不忘危，存而不忘亡，治而不亡亂」。所謂「不勝其任」等等。實都是讀周易經文時而體悟了人生得失與治亂興衰之理。由此，亦足證周易確是為闡明趨吉避凶之道而作。照這樣說來，作周易者，因深於憂患，而又願「吉凶與民同患」（見上繫第十一章），故特作易以明之。

## 第二，畫卦之原理

作周易者，既依卦爻之象而作辭以明吉凶悔吝之理，則八卦與六十四卦無論是何人所畫，必是周易之作者認為此卦與爻確可以表明他的深於憂患的人生哲學，故乃藉卦爻之象而作辭

以表明他的哲學思想。我們要知道，任何一種哲學，必皆有其一貫的精神。也就是說，任何一種人生哲學，必皆有其宇宙論與本體論作基礎。就周易之經文而言，它祇能說是一種人生哲學或道德哲學；因此，八卦或六十四卦，必是代表此種人生哲學的本體論或宇宙論；否則，整個周易的經文，實祇是集道德的信條與古卜辭之大雜湊，而毫無學術上的價值。照這樣說來，八卦或六十四卦之畫成，必有其一貫之原理，而又是表達其哲學的宇宙論與本體論。於是，我們讀周易經文之前，自宜先懂得畫卦之原理是什麼？

上繫第十一章有云：「是故闔戶謂之坤，闢戶謂之乾；一闔一闢謂之變，往來不窮謂之通。見乃謂之象，形乃謂之器，制而用之謂之法，利用出入，民咸用之謂之神。是故易有太極，是生兩儀，兩儀生四象，四象生八卦。八卦定吉凶，吉凶生大業。是故法象莫大乎天地，變通莫大乎四時，縣象著明莫大乎日月，崇高莫大乎富貴，備物致用，立成器以為天下利，莫大乎聖人。探賾索隱，鈎深致遠，以定天下之吉凶，成天下之亹亹者，莫大乎蓍龜。」照繫傳此所說的，我們可歸納為於下的幾點：其一，蓍龜之作用，既是在於「探賾索隱，鈎深致遠，以定天下之吉凶，成天下之亹亹」，則必是已有了卦之後，用蓍龜以明卦之變化。因此，蓍龜之作用，祇是「通變」而已。於是，卦之變化與卦之畫成是截然兩回事，於此應已毫無疑義。其二，照繫傳此所說的，則知八卦之畫成，必是法天地之象。而天地之象，雖是萬象紛紜，卻表現了一闔一闢，往來不窮之變通規律。此變通規律所顯現之象與器，必有所本；此本即名之為太極。是所以易有太極，而生此一闔一闢之兩儀；而此一闔一闢之兩儀，於是乃成為分殊之象與卦。照這樣說來，卦之所以用陰爻與陽爻畫成，其故即在於此。其三，



畫卦者，用陰爻與陽爻畫卦，乃是「制而用之」；因此必有其一定的法度。此法度應即是天地或宇宙之所以生成。因為畫卦者既是法天地之象，則當然可以說即是依天地或宇宙生成之規律而以卦象顯示之；所以八卦之生成，必就是表示了宇宙之生成。照這樣說來，繫傳此所說的「是故易有太極，是生兩儀，兩儀生四象，四象生八卦。」也當然就是周易哲學的宇宙論的綱領。其四，因為「闔戶謂之坤，闢戶謂之乾」；所以乾坤即是代表此一闔一闢往來不窮之變通規律。至於乾坤何以能代表此變通規律，當然會有一套構作的程序。此構作的程序，固須另立專章以明之；但是，我們卻可以說，此構作的程序，必不外於以上所說的宇宙論的綱領。因此，我們決不能將八卦之變化與八卦之生成混為一談。於是，畫卦之原理是什麼，亦於此可以概見了。至於說卦傳第一二兩章所說的畫卦之原理，我們認為，除了「觀變於陰陽而立卦」這一句外，其餘所說的，皆祇是一種事後的理性化的作用。

### 第三，卦爻之意義

關於六十四卦的每一卦所代表之意義，易傳中雖已有簡要的解釋；然而，要能盡知其意，則須玩味周易之經文。在這裡須加說明者，即卦與爻之意義究竟是什麼？上繫曰：「聖人設卦觀象。」又曰：「聖人立象以盡意，設卦以盡情偽。」下繫曰：「八卦成列，象在其中矣。」又曰：「是故易者，象也。」易緯乾鑿度亦曰：「卦者，掛也，掛萬物視而見之。」這就是說，卦就是象；而且，整個的周易，也就是象。然則象是什麼呢？象也者，像也；象也者，像此者也。詳言之，即：「是故夫象，聖人有以見天下之賾，而擬諸其形容，象其物宜，是故謂之象。」這就是說，象是抽象的。但是，周易所設之卦或所立之象，與西方哲學所謂之

抽象，其意義是完全不同。西方哲學所謂之抽象（abstract），其大致的意義是說從具體的物件中單提出其特性之某一面，如方的、圓的、紅的、有理性的、可死亡的等等。而周易的卦或象，則是以之代表事或物的本身，而不祇是代表事或物之特性的某一方面。例如我們說，乾是代表健。當我們說及健這一特性時，我們所說的健并不是掛空的。但從西方的觀念論的哲學來說，健是一抽象的概念，非掛空不可。而且，他們認為，此類抽象的概念，既是普遍的，也是永恆的。因此，有人認為，此類抽象的概念，即是不朽。我們中國哲學，雖也認為象是普遍的，卻認為這祇是實在的普遍，而非永恆的普遍；惟本體才是既永恆而又普遍的，所以象常過渡為其對立物而生一陰一陽的變化。於是，我們中國哲學認為象就是跡。從這種觀點來說，周易哲學，可以說是實在論的哲學。因此，周易哲學所設之象，常易被人誤為即是代表感性的事物。實際上，周易之卦與象，祇是代表變化之跡。因其是代表變化之跡，所以易傳曰：「彖者，材也。」因為，「彖者言乎象者也。」象既是代表跡，跡必具材質；彖既是言象，則象所言者為一卦之材。不過，卦，仍然是一概念。王輔嗣所謂，「夫象者出意者也，言者明象者也。」這即是說，卦或象仍然是抽象的，而彖辭則是解釋此抽象的；惟此所謂抽象的，非是掛空的。此意雖善會，此也可以說是中國哲學與西方觀念論哲學之最主要的不相同之點。來瞿塘曾說：「聖人立象，有卦情之象，有卦畫之象，有大象之象，有中爻之象，有錯卦之象，有綜卦之象，有爻變之象，有占中之象。」這就是說，卦雖然即是以象代表事或物的本身；然而究竟是擬諸形容或是象其物宜，則亦須分辨清楚。於是，我們當可以說，凡天下之蹟，而擬諸其形容，象其物宜，并以一定之象表示者，即謂之為卦。這可以

說就是卦之意義。然則爻之意義是什麼呢？易傳曰：「爻也者效此者也。」又曰：「爻也者，效天下之動者也。」又曰：「爻者，言乎變者也。」又曰：「道有變動，故曰爻；爻有等，故曰物。」詳言之，即：「聖人有以見天下之動，而觀其會通，以行其典禮，繫辭焉以斷其吉凶，是故謂之爻。」這就是說，卦之所以不是一空洞的抽象的殭死物，乃因其有爻。爻是效天下之動者。亦即：希是表示流行之氣所依以運行之方式。作周易者，認為此流行之氣，是由下而上，由內而外的運行；所以乃肯定卦是由下而上，由內而外的變動不居。卦爻皆是代表變化之跡。卦是因爻而成象；所以卦是代表一定之形式而又有其內容。也可以說，卦既是相反者之同一，也是形式與內容之合一。因其是相反者之同一，固可以說是代表一陰一陽之變化過程；也可以說是他在而不外在。因其是形式與內容之合一，所以既是抽象的而又是具體的。至於爻，則是效天下之動，而表示在一定形式之內（亦即一定過程之內）的變化之跡。於是，卦與爻之意義是什麼，當可以瞭然無疑了。

#### 第四，象數之學

以上所說的作易之動機，畫卦之原理，卦爻之意義，皆須從易傳中才能明其究竟；此所以我們應先讀易傳，然後再讀周易之經文。同時，我們在第二三兩節中所講的八卦及六十四卦之變化，以及以上所講的畫卦之原理與卦爻之意義，皆是屬於象數之學的一部份；所以，欲明象數之學，亦祇有從易傳中才能獲知端倪。朱子語錄有云：「卦要看得親切，須是兼象看；但象失其傳了。」照朱子此說，則知，懂得象數之學，是有助於讀易的。吾人認為，易既是象（即上繫所說：「是故易者，象也。」）；若不懂得象，則未見得真能懂得易；至少亦必是

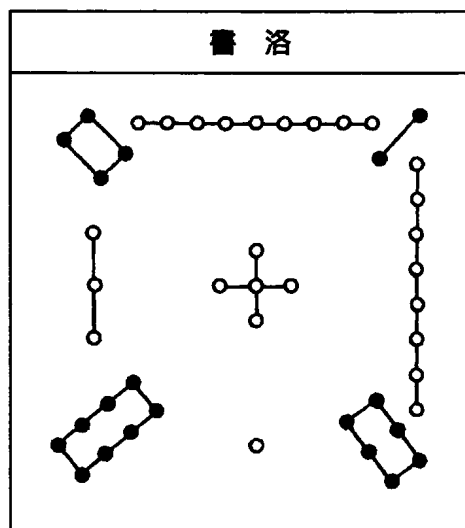
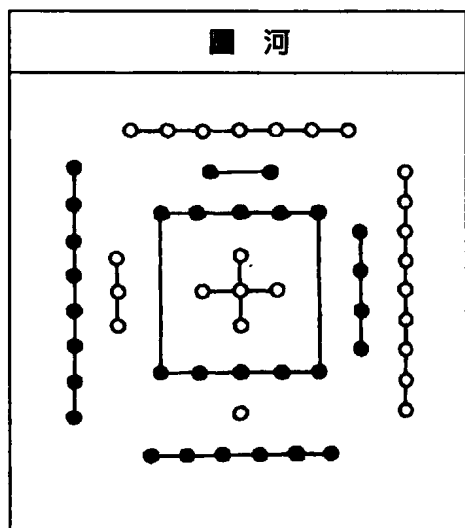
如朱子所說的難於「看得親切」。至於象是否真失其傳呢？來瞿塘說：「自王弼不知文王序卦之妙，掃除其象，後儒泥滯說卦，所以說象失其傳，而不知未失其傳也。」關於序卦傳，吾人當另立專章以明之外；在這裡須略加說明的，即：序卦傳所定的卦之次序，是與象有關的。例如乾之後為什麼必須是坤（姑撇開「理」不談）；因為這就是表示乃乾「錯」坤。又如屯之後為什麼必須是蒙；因為這就是表示乃屯「綜」蒙。此所謂「錯」，即「八卦相錯」之錯；例如乾錯坤，震錯巽，坎錯離，艮錯兌等。此所謂「綜」，即一六爻之卦，可從順與逆兩方面來看。例如䷳，順看之是山水蒙；若倒過來看，則便是水雷屯了。上繫所謂的「錯綜其數」，其意義即是如此。依此原理，則六十四卦，便可歸納為三十六卦；而且，六十四卦次序，已成爲是三十二卦的次序了。這就是說，從錯與綜的觀點以看象，則象是另有一番意義。由此，則知象并未失傳；不過，未能從易傳中討出而已。再者，來瞿塘根據下繫所謂「若夫雜物撰德，辨是與非，則非其中爻不備」之義，而大倡互卦之旨。所謂互卦，即六爻之卦中的二與四互成一卦，三與五互成一卦。例如䷳，其中爻二三四，互成一卦，得䷳；又其中爻三四五，亦互成一卦，得䷳。這即是說，重坎之中，是含有䷳。而且，重坎是含有震與艮，重震是含有艮與坎，重艮是含有坎與震。三陽卦皆含有三陽卦。三陰卦亦皆含有三陰卦。此真堪玩味者。來氏所講的錯綜變與中爻，對於讀周易之經文，亦極有幫助，此亦當另立專章以明之。其次，以上所已陳述的關於象之意義與卦之變化，可以說，即是在於說明如何兼象以看卦。至於數是什麼？來瞿塘說：「對待者數」。來氏此說是不錯的。因為數必是因對待而生。畢達戈拉斯（Pythagoras）曾說：「由原始的單元產生一，由單元和不確定的二元

產生二。」他認為：「因為單元向前運動，而不確定的二元則產生二。」「單元是活動的原則，」「但是二元是被動的質料，這些原則既使二元中產生出數，也就產生了世界系統和世界上一切。」（見塞克斯都·恩披里可 Sextus Empiricus「反數家」第十卷。）畢氏此說，似乎與周易哲學有些相同。實際上，這是兩回事。因為畢氏認為，數本身是事物的本質，它不是形式，而是本體。周易哲學則認為，數既是本質，也是形式；同時，它雖是不離本體而他在，但不是本體。不過，數之產生，則是由於有對待。這一點，東西哲人的看法，確是差不多的。來瞿塘在其所作「梁山來知德圖圖」下有這樣的幾句話，即：「對待者數，主宰者理，流行者氣。」我認為，最好是改作：「對待者數，顯數者象，主宰者理，流行者氣。」這就是說，象是顯數的。至於象是如何的以顯數呢？簡言之，象既是顯對待的陰陽，則就是顯數。詳言之，因為自然之數，如一與二，三與四等等，皆是一種對待，則象所顯的陰陽，亦就是顯現了一二三四之數。不過，話雖然是可以如此說；但是，要能說得很清楚，亦是很麻煩的。上繫曰：「天一、地二、天三、地四、天五、地六、天七、地八、天九、地十。天數五、地數五，五位相得而各有合。天數二十有五，地數三十。凡天地之數五十有五，此所以成變化而行鬼神也。大衍之數五十，其用四十有九。分而為二以象兩，掛一以象三，揲之以四以象四時，歸奇於扚以象閏。五歲再閏，故再扚而後卦。」繫傳此所說的，將於下一章中詳為陳述外，在這裡不擬詳加解釋；惟必須指出者，周易所講的數，是與卜筮有關的；同時，繫傳此所說的，固在於以對待之天地或陰陽而概括所有自然之數；然而，卻亦是說，天地鬼神，都是不能逃此數。這便是陰陽五行之說以及讖緯之說所本者。我認為，凡依繫傳此說而作歧

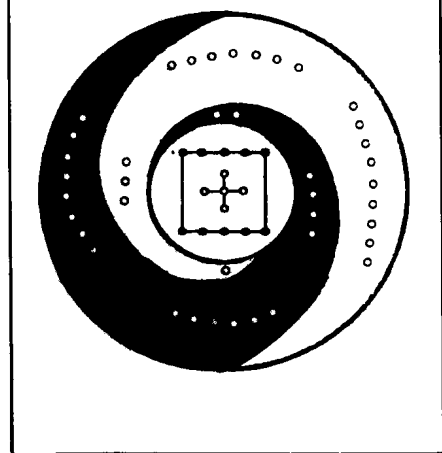
出之解釋者，實無多大之意義。因此，我們講象數之學，實祇宜止於以象顯數。若過於牽強附會，則不僅不能有助於讀周易之經文，而且是增加了周易哲學的迷霧。有些人認為周易難懂，其故可能即在於此。

# 第五，河圖與洛書

上繫曰：「河出圖，洛出書，聖人則之。」歷代相傳河圖洛書之象，大抵是以此為依據而畫成者。至於圖書之象為何人所作，我們可不必多費時間去研究；惟特須研究者，此象究竟有什麼意義？茲特將該兩象列之於左：



圖河極太德知來



河圖之讀法，爲：一六共宗，二七同道，三八爲朋，四九爲友，五十居中。洛書之讀法，爲：戴九履一，左三右七，二四爲肩，六八爲足，五土居中。此讀法即是教我們如何去認識河圖與洛書。照以上兩圖象所示，是象與數兼而有之的。至於這兩圖象與八卦究竟有什麼關聯？我認為，若不加以牽強附會的解釋，是看不出有什麼關聯的。王含光說洛書的四正四隅皆合十數，這雖是不錯的；但是，這除了是表示洛書所含之數是很平衡的表現爲象外，亦找不出有其他的意義。或許，諸葛亮若真有八陣圖，則很可能是依此圖而立陣的。因爲這是力之平衡分佈的最巧妙的一種方式。至於河圖，我認為來瞿塘卻找出了一個最好的解釋，茲特將來氏的太極河圖列之於左：

來氏此圖，是表明河圖即太極圖。此義甚好。其一，此可以說，數不是離象而他在。即象之中是含有數。因此，我們所謂之一二三四之自然數，祇是純粹的抽象。其二，凡有一定之形式，即有一定之質量，其變化亦是可依一定之數學定理而規範之。因此，所謂天地鬼神，都是不能逃出此數，應是指此種定數而言。至於元會運世之說，五行讖緯之術，謂天地人事，皆有定數，此實不明象數之真義，而牽強附會太甚。因為，當以象顯數時，是祇能顯數之源，亦即是祇能顯出此陰陽之對待。此即通常所謂之太極圖。至於河圖洛書，它雖是以象顯數；然而河圖若不視作太極圖，則可以說毫無意義。此所以來氏的「太極河圖」，其義為甚好。其三，就來氏此圖看來，我們當可以說，離了陰陽即無太極；而數則是包含在陰陽之中的。事實上，我們也可以說，離了數則無陰陽。但是，若說數即陰陽，陰陽即太極，則便是無象可言。無象，則既不能顯數，亦不能顯太極，所以象亦是不可或缺的。而且，我們更宜知道，陰陽是不可分的。猶於祇有一三五七九或祇有二四六八十則不能成為自然級數是一樣的。觀來氏此圖，我們自可以理解到，陰陽確是不可分的。因此，來氏太極圖實較濂溪先生之太極圖為有意義。其四，從來氏此圖所顯示者，我們可以理解到，河圖是表示陰陽之相互包含，洛書是表示陰陽之相互錯雜；因其是相互包含，所以是渾圓而無方所；因其是相互錯雜，所以是有方所而有空時之象可言。於是，我們也可以說，河圖是先天之學，洛書是後天之學。來瞿塘說河圖是顯示「天地之交」，洛書是顯示「日月之交」，此說亦頗有意義。但是，我們亦不必以伏羲八卦方位圖配河圖，以文王八卦方位圖配洛書。這即是說，我們不必為八卦之方位與圖書，而牽強附會的以找出其間之連繫。因為，河圖洛書與八卦方位圖是可以祇須



表示其各自之意義，而不必勉強規定它們都是表示了某一個意義。所以，我們決不可將乾一兌二離三震四巽五坎六艮七坤八之序數與天一地二天三地四天五地六天七地八天九地十之自然數混爲一談；而且，亦不宜將八卦所示之東西南北方位與圖書所示之東西南北方位混爲一談。過去許多講象數之學的易學專家，之所以弄得牽強附會，即因爲他們喜歡將不相干之事物而混爲一談。其五，河圖既是表示陰陽相互包含，洛書既是表示陰陽相互錯雜；則我們當可以說，圖書所顯示者乃一具體之象，而非祇是顯示此象之表面。我們可玩味圖書，而觀其奇偶之位次，則知圖書所顯示者確爲體而非祇是面。因此，我們說每一卦是代表一「極微」或「七微」；於此，是獲得了更進一步之佐證。而且，我們亦可因此而理解到，凡表示八卦次序或方位之圖象，皆是表示體而非祇是面。關於此點，在專章討論八卦之構作程序時，我們將作較詳盡之辨說。

#### 第六，傳是釋經之作

傳是釋經之作，這是衆所週知的。而且，以上已概略的陳述了易傳是從那些方面以釋經。固然，我們大致是從易傳所講的象數之學而陳述了我們的看法，而似乎是過於著重象數之學。實際上，我們若能絲毫無成見的以讀易傳，則知以上所已陳述的作易之動機，畫卦之原理，卦爻之意義，象數之關係，以及河圖與洛書，實都是易傳中最重要的部份，而爲我們讀易傳時不可忽視者。來瞿塘曾說：「夫易者象也，象也者像也，此孔子之言也。曰像者，乃事理之彷彿近似，可以想像者也，非真有實事也，非真有實理也。若以事論，金豈可爲車，玉豈可爲鉉；若以理論，虎尾豈可履，左腹豈可入。易與諸經不同者，全在於此。如禹謨曰，惠

廸吉，從逆凶，惟影響，是真有此理也。如泰誓曰，惟十有三春，大會於孟津，是真有此事也。若易，則無此事，無此理，惟有此象而已。有象，則大小遠近精粗，千蹊萬徑之理，咸寓乎其中，方可彌綸天地。無象，則所言者，止一理而已，何以彌綸？故象，猶鏡也。有鏡，則萬物畢照；若舍其鏡，是無鏡而索照矣。不知其象，易不註可也。」來氏此說，大體是不錯的。照來氏此說，則知若不知象，即是無鏡而索照。不過，我們講象數之學，亦不可過於牽強附會而違理。我們認為，講象數之學，宜以朱子周易本義之圖目為主；然後再吸收來氏之錯綜變與中爻，以及虞翻之消息，焦循之旁通，增酌損益，便足以盡象數之蘊；這亦是未脫出易傳之範圍而言象數。至於術數家之岐論，實有揚棄之必要。關於朱子周易本義所列之圖目，即：河圖圖，洛書圖，伏羲八卦次序圖，伏羲八卦方位圖，伏羲六十四卦次序圖，伏羲六十四卦方位圖，文王八卦次序圖，文王八卦方位圖，卦變圖等九種。圖書及文王八卦次序與方位圖，以上已有論述。伏羲四圖，當於論八卦之生成時詳述之。至於朱子之卦變圖，大體是本於虞翻之說，以後當一併詳論之。總之，我們之所以讀易傳，是爲了獲得讀周易經文之秘訣；而我們之所以講求象數之學，亦祇是爲了便於讀通易傳。所以，我們講象數之學，與術數家是完全不同的。

## 第五節 讀周易經文之基本方法

當我們認識了卦及卦之變化；而且，亦讀完易傳之後；於是，乃可進而讀周易之經文了。

茲特將讀周易經文之基本方法述之於左：

第一，本於象數之學的知識以讀經

我們讀易經時，一開始便讀到：「乾，元亨利貞。初九、潛龍勿用。九二、見龍在田，利見大人。九三、君子終日乾乾，夕惕若，厲無咎。九四、或躍在淵，無咎。九五、飛龍在天，利見大人。上九、亢龍有悔。用九、見群龍無首吉。」當讀到坤卦之經文時，則有：「初六、履霜，堅冰至。六二、直方大，不習無不利。六三、含章可貞，或從王事，無成有終。六四、括囊，無咎無譽。六五、黃裳元吉。上六、龍戰於野，其血玄黃。用六，利永貞。此所謂初九，初六，上九，上六，用九，用六，是什麼意義？其一，此所謂之初二三四五上，即是指六爻之卦的一二三四五六爻而言。其二，此所謂之九，是代表陽爻；此所謂之六，是代表陰爻。朱子曰：「陽數九爲老，七爲少，老變而少不變，故謂陽爻爲九。」又曰：「陰數六老而八少，故謂陰爻爲六也。」朱子此意，大致是說，過揲之數，三十六爲老陽，二十四爲老陰；若皆以四除之，則得九與六。爲什麼以四除之；因爲筮法是揲之以四。來瞿塘曰：「陽曰九，陰曰六者，河圖洛書，五皆居中，則五者數之祖也。故聖人起數，止於一二三四五，參天兩地而倚數。參天者，天之三位也。天一、天三、天五也。兩地者，地之二位也。地二地四也。倚者依也。天一依天三，天三依天五而爲九，所以陽皆言九。地二依地四而爲六，所以陰皆言六。一二三四五者，生數也。六七八九十者，成數也。然生數者，成之端倪；成數者，生之結果。故止以生數起之。過揲之數，皆以此九六之參兩，所以爻言九六也。」來氏此說，不無理由，且意義亦較爲明顯。觀此，則知以九代表陽爻，以六代表陰爻，是有

其內在的意義。易傳曰：「爻也者，言乎變者也。」因為九與六既是老陽老陰之數；所以，以九六代表陽爻與陰爻，亦即是代表了變。其二，九與六既是老陰老陽之數，則用九與用六，即是用一陰一陽之變。也就是我們應從變化的觀點而讀爻辭。孔穎達正義，大致亦持此說。不過，孔氏并未真能從變化的觀點以讀爻辭。若真能從變化的觀點以讀爻辭，則讀經時便能較為清楚的領悟經文之意義。例如「用九見群龍無首吉」。王輔嗣注曰：「九、天之德也。能用天德，乃見群龍之義焉。夫以剛健而居人之首，則物之所不與也；以柔順而為不正，則佞邪之道也。故乾吉在無首，坤利在永貞矣。」王弼此注，雖大致不差，終嫌含混而不太清楚。如照我們的從變化的觀點而釋之，則所謂「用九見群龍無首吉」者，此即是說，吾人用此剛健之陽九，須知此陽九非殭死不變者；故亦須見及柔順之陰六。用陽九而見及陰六，則剛健之群九，便與柔順之群六，渾然合一。於是，則剛柔相濟而不失其中正，而如群龍之無首。此是從變化之理而言。歷來釋易者，雖無此說，但此說應是不錯的。又例如：「九三、君子終日乾乾，夕惕若，厲無咎。」朱子注曰：「九、陽爻；三、陽位。重剛不中，居下之上，乃危地也。」所謂居下之上乃危地，此純是從正面的依卦爻之象所顯示之理而言；若從變化的觀點而說之，則知九三若變為六三，便變為天澤履。履之六三，如虞翻所說的，乃「位在虎口中」，此當然是凶險之極。因此，處乾之九三之位，是決不能變為陰柔，而落入虎口之中。此所以孔子曰：「君子進德修業。忠信，所以進德也；修辭立其誠，所以居業也。知至至之，可與幾也；知終終之，可與存義也。是故居上位而不驕，在下位而不憂，故乾乾因其時而惕，雖危無咎矣。」孔子此所說的，其義至明。這即是說，乾之九三，因重剛而不中，

故已成危地；然而，乃人生之所必須經歷者；若把持不住，變爲陰柔，而思投機取巧，則便是變入履之六三，而其凶險更甚；是以祇有「進德修業」而「知至至之」「知終終之」。這也就是君子修身以俟命之意。照這樣說來，吾人讀易時，必須深於變化之道，而知變與不變之要領。能如此，則我們讀周易之經文時，便可以其味無窮而不至摸不著頭腦。

以上是從九六乃老陽老陰之數，而論及我們讀爻辭時，應從變化的觀點以究明爻辭之含義。再者，我們亦可本於來瞿塘的中爻之說與錯綜變的觀點而讀爻辭。例如履之六三的爻辭是曰：「眇能視，跛能履，履虎尾，咥人凶。武人爲于大君。」假如我們能知什麼是中爻，則知三三（天津履）之中爻，是含有下離（三）上巽（三）兩卦；於是，我們也可以懂得來瞿塘對履之六三的註釋了。來氏曰：「中爻巽，錯震足，下離爲目，皆爲兌之毀折眇跛之象也。六畫卦，三爲人位，正居兌口，人在虎口之中，虎咥人之象也。三變，則六畫皆乾矣。以兌體而有文明，乃變爲剛猛武勇，武之象也。三人位，武人之象也。曰武者，對前未變離之文而言也。陽大陰小，陰變爲陽，大之象也。故坤卦用六以大終。變爲乾君，大君之象也。咥人，不咥人之反，爲大君履帝位之反。」照來氏此註，對於履之六三的爻辭，確有較爲清楚之解釋。吾人不妨參酌虞翻、王弼、孔穎達諸家之說，及程傳朱註而對照之，則知王孔程朱，於此等處，皆是隔靴搔癢而搔不著癢處。虞翻之說，雖屬大致不差，則遠不如來注之明白而易曉。在這裡，吾人仍須順便指出者，即：履之六三而能效乾之九三以進德修業，則雖危亦可以無咎。然此等處，來氏則并無說明。或亦履之六三，在本質上不易變爲乾之九三。不過，讀易者，於此等處，確應深自反省而善補其過。孔子曰：「假我數年，五十以學易，可以無

大過矣。」此言誠然。這也是讀易者所特應注意之方法與要領。

第二，本於義理或哲學的觀點以讀經

因為作易者，有其深於憂患的體驗，而又有「吉凶與民同患」的意願；所以周易一書，確能助人以明其得失，察其小疵，而善補其過。於是，周易一書，亦可當作人生寶鑑來讀。不過，周易之教人趨吉避凶，是教人能「順性命之理」；亦即是教人能「和順於道德而理於義，窮理盡性以至於命」；所以，我們更應從義理或哲學的觀點以讀周易。過去，我認為六十四卦，是人生的六十四個「想定」。例如屯，有人說是代表雪裡的新芽，這是大體不錯的；有人說是代表懷孕，則真是非常滑稽的說法。我認為屯是表示動乎險中。這應是最恰當的一種解釋。因此，我認為屯之初九，是說明了動乎險中之正道；六二是說明了動乎險中最應注意之點；六三是說明了不能貪得無厭；六四，是說明了須結納可以輔助之人或實力派；六五，是說明了不能大刀闊斧的幹。通常說來，九五或六五，是代表地位至尊，權力至高，應該可以為所欲為；但是，屯之六五，因是動乎險中，便不能稱心如意的有所作為了。屯之六五之爻辭是曰：「屯其膏，小貞吉，大貞凶。」我覺得「小貞吉，大貞凶」這六字真妙。我小時候喜歡看三國演義，對於漢獻帝被曹操欺侮之事，印象至深。漢獻帝就是動乎險中的最好的例子。假如他要大有作為，必是朝不能保夕；假如他能從小處著手以求改進，而不表示自己有大作為，則可以免於禍。吾人讀屯之六五之爻辭，覺得真是非常有意義而其味無窮。後來我讀周易程傳，見到程子也以此事釋屯之六五之爻辭；於是，更加強了我的此種看法之理由。我曾本於此種原則而讀六十四卦，對每一卦都有一套我自己的看法。這祇是從卦象以

說明卦之意義，而將之應用於人事方面。所以，這雖然也是從義理的觀點以讀易；但是，卻祇是對於卦象之一種靜的理解而已。這種理解雖是不錯的，但并不足以曲盡「書不盡言，言不盡意」之妙。因此，我們更應「變而通之以盡利」的以極成人道，而達成「聖人成能」之目的。至於應如何「變而通之以盡利」？這一方面是要對每一卦都有一套自己的看法；另一方面，則須將這六十四個看法或「想定」，認為是彼此關聯，相互影響，而不是可以截然劃分的。清儒焦循，論孔子的「吾道一以貫之」，并不中肯；然其本於一以貫之之理而論讀易之原則，則頗有見地。為明焦氏讀易之主張，特先將其本於義理之觀點而論讀易之原則，引述於后。焦氏曰：「聖人作易，非為卜筮而設也。故易有聖人之道四，卜筮僅居其一而已。君子居則觀其象而玩其辭，動則觀其變而玩其占。所謂以言者尚其辭，以動者尚其變，不必卜筮而自合乎易之道。惟是百姓日用而不知，未可以道喻也。而人謀鬼謀，百姓與能。其所欲者吉與利，其所忌者凶與災。欲與忌交錮於胸而不能無疑。聖人神道設教，即以所作之易用為卜筮，因其疑而開之，即其欲而導之，緣其忌以震驚之，以趨吉避凶之心，化為遷善改過之心，此聖人卜筮之用，所以為神而化也。君子言尚辭，動尚變，不必假諸卜筮。百姓言尚辭，動尚變，則假諸卜筮，故尚辭尚變而又尚占也。」（見焦孝廉易圖略原筮第八）焦氏此說，未必全是；然其所主張之以易為卜筮而不必假諸卜筮，則實獲我心。這即是說，吾人立身行事，可就事件之意義與情偽，并本於自身所應有之立場，而以易為卜筮，不必假諸卜筮。當韓侂胄大權獨覽之初，朱子以蒙累朝知遇之息，且尚帶從臣職名，義不容默，乃草封事數萬言，極陳姦邪蔽主之禍，因以明丞相之冤。子弟諸生更進迭諫，以為必且賣禍。朱子不聽。

蔡元定入諫，請以著決之，遇遯之家人。朱子默然退，取奏稿焚之，更號遯翁。就此事論之，朱子似是假諸卜筮而決定他進不進封事。實際上，是蔡元定所著得之遯之家人，其理治可以決朱子之疑，故焚封事而不進。所謂遯之家人，即䷠變爲䷢。遯之初六曰：「遯尾，厲，勿用有攸往。」又九四曰：「好遯，君子吉，小人否。」再者，家人之初九曰：「閑有家，悔亡。」又六四曰：「富家，大吉。」韓侂胄正當富家大吉之時，而又正當君子好遯，勿用有攸往之際。此當然不宜進封事。此理實不必假卜筮即可明之。朱子時年已六十有六矣。以朱子學養之深，自應深知進退之度，而不必假諸卜筮？然儒者愛國惡姦之忱，常過中而不自覺。此亦「蓋緣只見得這個道理」而不能「從心所欲不踰矩」。這就是說，以易爲卜筮，在理論上說是不錯的；然而，賢如朱子，亦難於寡過；不過，觀過斯知仁矣，此亦不足爲朱子病。以上是順便的說明了應本於何種宗旨而以易爲卜筮；同時也說明了以易爲卜筮之難能。惟吾人是從純學術的觀點而陳述應以易爲卜筮之理，故可不論其難能，而祇是說明這個道理。現應進而說明焦循的以一以貫之的原則而讀易之理論是什麼。焦氏曰：「史記孔子世家，稱孔子讀易，韋編三絕，非不能解也，正是解得其參伍錯綜之故。讀至此卦此爻，知其與彼卦彼爻相比，遂檢彼以審之。由此及彼，又由彼及彼，千脈萬絡，一氣貫通，前後互推，端委悉見，所以韋編至於三絕。即此韋編三絕一語，可悟易辭之參伍錯綜。孔子讀易如此，後人學易無不當如此，非如此不足以知易也。若云一見不解，讀至千百度，至於韋編三絕乃解，失之矣。」（見焦孝廉易圖略比例圖第五）就讀易之方法來說，焦循此說，在原則上是沒錯的。這即是從哲學的觀點以讀易。本此原則，而又深知卦爻變化之原理與方法，如此以讀易，則



自然真能解得易；若真能解得易，而又修養有素，則自能順性命之理而極成人道。能極成人道以成人之能，這是周易哲學最基本的宗旨。因此，周易哲學，固然是告訴我們，應本於憂患之心，而預見禍患之所自；但是，它更是告訴我們，人之所以趨吉避凶，乃祇是避免通向成功之路的陷阱。我們如能以一以貫之的原則而洞見周易六十四卦的相互關聯性，則我們必可預見自己的某種行為，其將來必會得到某種結果。例如家人之六四，其爻辭是曰「富家，大吉。」而家人六四之所以有「富家大吉」之象，乃因為「順在位也」；但是，若家人六四，變陰柔而為陽剛，其九五又變為陰柔，則家人便變為離；而家人之六四，則變成離之九四了。離之九四曰：「突如其來如，焚如，死如，棄如。」韓侂胄之終被殛殺，此即家人之離的一種必然的結果。假如韓侂胄初當權之時，知自己所處者乃家人之六四，并知家人是由小畜變來，且將變為益與無妄；同時，知家人可綜為睽，可錯為解，其中爻上卦為離，下卦為坎；而且，從卜筮之變化，則家人可變為漸、巽、小畜、訟，……以及離等等。如變為離，則將有離之六四之結果。照這樣說來，家人既可能有這許多之變化；而就韓侂胄當時所處之地位與其所作所為者來說，又極可能變為離；若韓侂胄能明如憂患與故而澈底改變他的作風，則他必仍然可以免於禍。這就是說，吾人若真能有自己的正確的人生觀，而又能深知周易的變化之道，則吾人必可能知其所當為而為之，以成就吾人之事業。周易是教人如何才能成就其事業者。吾人若誠能本於一以貫之的宗旨而讀易，且又能藉象數之學的知識而理會爻辭之意義，則必能懂得易，而洞見易是一氣貫通千脈萬絡。於是，我們必可以看出人生的事業之路，條條路都是通的，也條條路都有陷阱。其趨吉避凶之原則，則全在於進德修業。因此，吾人

本於義理或哲學的觀點以讀易，也就是本於進德修業的觀點以讀易；所以，我們雖也講象數之學，卻與識緯學家所講的是截然不同。

## 第六節 研究周易哲學的基本要領

以上各節，我們是說明了讀易的幾個最主要的步驟。同時，爲便於讀易者能由淺而深的以解得周易；除了特別著重於卦爻之變化的方法與原理之說明外，凡關於讀易之基本知識，以及其最主要的原則，亦都有較爲扼要的陳述。我們都知道，周易是我國哲學的一部最根本的經典。我們除了要具備一些讀易的最基本的知識外，對於哲學，亦須稍有基礎；否則，我們對於周易一書，仍將不得其門而入。因此，我們特應從哲學的觀點以讀易。於是，我們爲了真能解得周易，下述的幾種學問確是必須的：

第一，卜筮之學。

第二，象數之學。

第三，哲學的本體論與宇宙論。

第四，形式邏輯與辯證法。

我們如果不懂得邏輯與辯證法，則我們研究卜筮之學與象數之學時，便很可能墮入識緯家的窠臼。我們如果不懂得哲學的本體論與宇宙論，則我們便不能懂得周易哲學是什麼。我們如果不懂得象數之學，則我們對於周易之爻辭，便無法讀懂。我們如果不懂得卜筮之學，則我

們對於卦爻之變化，便難知其究竟。在第四節中，我們討論畫卦之原理，卦爻之變化，及象數之學時，曾指出須各立專章以說明之，其故即在於此。因此，本章所述及的，皆祇是一種最扼要的提示而已。但是，若誠能心領神會的以默而識之，則於讀易之方法，亦可以思過半矣。若能更進一步的而澈底的弄清楚卦爻之變化與畫卦之原理，則我們必能讀懂周易。讀懂周易，乃是研究周易哲學的最基本的要領。



## 第二章 卜筮之學與卦爻之變化

### 第一節 緒言

在上一章中我們曾說：「如能懂得筮法，則自能洞悉八卦是有那些變化。」同時，亦必能懂得朱子所說的：「索、求也，謂揲蓍以求爻也。」究竟是什麼意義。因此，從卜筮之學是可以知卦爻之變化。再者，易傳曾說：「易有聖人之道四焉：以言者尚其辭，以動者尚其變，以制器者尚其象，以卜筮者尚其占。」固然，我們若能以科學的方法而知變化之道，是可以不必再假諸卜筮；但是，周易乃古卜筮之書，經修訂後而成爲哲學之寶典者；若對於卜筮之學茫然不解，必對於周易的象數之學茫然無知；因爲周易所講的數，多是與卜筮有關。我們爲求能讀懂周易而懂得周易哲學，對於卜筮之學與卦爻之變化，確有詳爲陳述之必要。

### 第二節 大衍之數與揲蓍之法

筮法，可以說是用大衍之數而揲蓍的。所謂「大衍之數五十」，照朱子易學啓蒙所說：

「河圖洛書之中數皆五，衍之而各極其數以至於十，則合爲五十矣。」朱子門人董棻潤曾問曰：「竊謂天地之數不過五而已。五者數之祖也。河圖洛書，皆五居中而爲數祖宗。大衍之數五十者，即此五數衍而乘之，各極其數而合爲五十也。是五也，於五行爲土，於五常爲信。水火木金不得土，不能各成一器；仁義禮智不實有之，亦不能各成一德，此五所以爲數之宗也。不知是否？」朱子答曰：「此說是。」我們認爲，視五爲數之祖，在理論上是說得過去的。因爲，六是五加一，七是五加二，八是五加三，九是五加四，十是兩個五。這可以說，除了一二三四這四個數外，所有的數，皆是由五衍生的（連接：亦可以說皆是由三衍生的；因爲五是三加二）。至於所謂「是五也，於五行爲土，於五常爲信」，實無理論上的關聯。因爲，這數之五與自然物之土，或與人之信實，其中皆毫無關係。自漢以來，多有持此種觀點者。此種觀點與周易哲學是毫不相干的。啓蒙又曰：「河圖積數五十五，其五十者，皆因五而後得，獨五爲五十所因，而自無所因，故虛之則俱爲五十。又五十五之中，其四十者分爲陰陽老少之數，而其五與十者無所爲，則又以五乘十，以十乘五，而亦皆五十矣。洛書積數四十五，而其四十者散布於外，而分陰陽老少之數；唯五居中而無所爲，則亦自含五數，而并爲五十矣。」啓蒙此所說的與前所說的，皆是對於「大衍之數五十」所作的解釋。我們認爲，此種解釋都是非常牽強。考繫上傳第九章云：「天一、地二、天三、地四、天五、地六、天七、地八、天九、地十。天數五、地數五，五位相得而各有合。天數二十有五，地數三十，凡天地之數五十有五，此所以成變化而行鬼神也。大衍之數五十，其用四十有九。分而爲二以象兩，掛一以象三，揲之以四以象四時，歸奇於扚以象閏。五歲再閏，故再扚而後卦。乾之策，

二百一十有六。坤之策，百四十有四。凡三百有六十，當期之日。二篇之策，萬有一千五百二十，當萬物之數也。是故四營而成易，十有八變而成卦，八卦而小成。引而伸之，觸類而長之，天下之能事畢矣。顯道神德行，是故可與酬酢，可與祐神矣。子曰：知變化之道者，其知神之所爲乎？」易傳此所說的天一地二及天數五地數五等，照朱子的看法，「即所謂河圖也」。我們認爲，視河圖是依此而畫成的；或者，認定這是解釋河圖者，皆無不可。但是，這除了表示一三五七九是奇數，二四六八十是偶數外，究竟另外有什麼意義呢？祇要我們能絲毫不帶成見的而作理智的思考，則知另外決對沒有什麼意義。因此，所謂「大衍之數五十」，實不必如朱子而橫生枝節的作些無謂之解釋，而祇須說：「此自一而十之自然數，是五個奇數，五個偶數，合共爲五十五。須知，宇宙之變化，莫不是量的變化。此所以從自然數之變化，即可以看出變化是如何形成的。這是一切變化所必須依照的，即鬼神之變化也不能例外。至於揲著時所用之著草，乃是五十莖；此五十莖著草，乃揲著以求卦者；所以，此五十莖不能再多，亦不宜再少之著草特稱之爲大衍之數。」大衍之數，祇須如此解釋便已足夠。其他牽強附會之解釋，皆爲畫蛇添足者。再就揲著之法言之。上繫第九章「大衍之數五十，其用四十有九」以下，皆是言揲著之法者。爲明其究竟，特將朱子周易本義所載之「筮儀」錄之於左：

擇地潔處爲著室，南戶，置牀于室中央。（牀大約長五尺廣三尺，毋太近壁。連接：此所謂牀，即今之寫字枱也。）著五十莖韜以繅帛，貯以皂囊，納之積中，置于牀北。（積以竹筒，或

堅木或布漆爲之。圓徑三寸如簫之長，半爲底，半爲蓋，下別爲臺函之，使不偃仆。）設木格于橫南，居牀二分之北。（格以橫木板爲之。高一尺，長竟牀，當中爲兩大刻，相距一尺。大刻之西爲三小刻，相距各五寸許。下施橫足，側立案上。）置香爐一于格南，香合一于爐，南日炷香致敬。將筮，則灑掃拂拭，滌硯一，注水，及筆一、墨一、黃漆板一，于爐東。東上，筮者齊潔衣冠，北面盥手焚香致敬。（齊側皆反。筮者北面，見儀禮。若使人筮，則主人焚香畢，少退，北面立。筮者進立於牀前少西，南向受命。主人直述所占之事，筮者許諾。主人右還西向立，筮者右還北向立。）兩手奉橫蓋，置于格南爐北，出著于橫，去囊解鞞，置于橫東，合五十策，兩手執之，熏于爐上。（此後所用著策之數，其所說并見啓蒙。）命之曰，假爾泰筮有常，假爾泰筮有常。某官姓名，今以某事云云，未知可否？爰質所疑于神之靈，吉凶得失，悔吝憂虞；惟爾有神，尚明告之。乃以右手取其一策，反于橫中，而以左右手中分四十九策，置格之左右兩大刻。（此第一營，所謂分而爲二以象兩者也。）次以左手取左大刻之策執之，而以右手取右大刻之一策，掛于左手之小指間。（此第二營，所謂掛一以象三者也。）次以右手四揲左手之策。（揲食列反。此第三營之半，所謂揲之以四以象四時者也。）次歸其餘之策，或一，或二，或三，或四，而扚之左手無名指之間。（此第四營之半，所謂歸奇于扚以象閏者也。）次以右手反過揲之策于左大刻，遂取右大刻之策執之，而以左手四揲之。（此第三營之半。）次歸其所餘之策如前，而扚之左手中指之間。（此第四營之半，所謂再扚以象再閏者也。一變所餘之策，左一則右必三，左二則右亦二，左三則右必一，左四則右亦四。通掛一之策，不五則九。五以一其四爲奇，九以兩其四而爲耦。奇者三而耦者一也。）次以右手反過揲之



策于右大刻，而合左手一掛二扞之策，置于格上第一小刻。（以東爲上，後放此。）是爲一變。再以兩手取左右大刻之著合之。（或四十四策，或四十策。）復四營如第一變之儀，而置其掛扞之策于格上第二小刻，是爲二變。（二變所餘之策，左一則右必二，左二則右必一；左三則右必四，左四則右必三，通掛一之策，不四則八。四以一其四而爲奇，八以兩其四而爲耦。奇耦各得四之二焉。）又再取左右大刻之著合之。（或四十策，或三十六策，或三十二策。）復四營如第二變之儀，而置其掛扞之策于格上第三小刻，是爲三變。（三變餘策與二變同。）三變既畢，乃視其三掛所得掛扞過揲之策，而畫其爻于版。（掛扞之數，五四爲奇，九八爲耦。掛扞三奇，合十三策，則過揲三十六策而爲老陽，其畫爲「□」，所謂重也。掛扞兩奇一耦，合十七策，則過揲三十二策而爲少陰，其畫爲「一一」，所謂拆也。掛扞兩耦一奇，合二十一策，則過揲二十八策而爲少陽，其畫爲「一一」，所謂單也。掛扞三耦，合二十五策，則過揲二十四策而爲老陰，其畫爲「×」，所謂交也。）如是每三變而成爻。（第一、第四、第七、第十、第十三、第十六，凡六變并同。但第三變以下不命，而但用四十九著耳。第二、第五、第八、第十一、第十四、第十七，凡六變亦同。第三、第六、第九、第十二、第十五、第十八，凡六變亦同。）凡十有八變而成卦。乃考其卦之變，而占其事之吉凶。（卦變別有圖說，見啓蒙。）禮畢，緇著、緇著、裴之以囊，入橫加蓋，斂策硯墨版，再焚香致敬而退。（如使人筮，則主人焚香，掛筮者而退。）

考「筮儀」此所說的：第一，若能耐心照所說的去實地演習，則便知揲著之法是怎麼一回事。第二，所謂「大衍之數五十，其用四十有九」，爲什麼祇用四十有九呢？如祇需四十九，爲

什麼不乾脆地說大衍之數四十有九呢？按啓蒙有云：「蓍一根百莖，可當大衍之數者二。故揲蓍之法，取五十莖爲一握。置其一不用，以象太極。而其當用之策，凡四十有九，蓋兩儀體具而未分之象也。」又按趙彥肅易解，欲以四十九莖握而未分爲太極之象。朱子答之曰：「恐未穩當。蓋太極形而上者也，兩三四五，形而下者也。若四十九蓍可合而命之曰太極之象，則兩三四五，亦可合而命之曰太極之體矣。蓋太極雖不外乎陰陽五行，而亦不雜乎陰陽五行。與其以握而未分者象太極，反不若以一策不用者象之爲無病也。」照這樣說來，筮法置一不用而祇用四十九，乃以不用之一策而象太極；於是，乃又以握而未分之四十九策，分而爲二以象兩儀。啓蒙曰：「蓍凡四十有九。信手中分，各置一手，以象兩儀。而掛右手一策於左手小指之間以象三才。遂以四揲左手之策以象四時。而歸其餘數於左手第四指間以象閏。又以四揲右手之，而再歸其餘於左手第三指間，以象再閏。（五歲之象，掛一，一也；揲左二也，扚左三也；揲右四也，扚右五也。）是謂一變。其掛扚之數，不五即九。第三，在這裡須略作解釋者，即：當將四十九策分而爲二後，便應將右手中之策取出一策而掛於左手小指與無名指之間。（達按：放置一邊，不與左右兩手中之策混雜便可。）於是，先以右手而四根一次的數左手之策。其餘數若是四個或三個二個一個，都是「掛扚之策」；然後又照樣的以左手而四根一次的數右手之策，看其餘數是多少。通常說來，左邊若是一，則右邊必是三。因爲，當四十九策分爲兩束後，右邊的又拿去一根放置一邊了，餘下來的便祇有四十八根了。此四十八根，信手中分爲兩束時，經四根一次的數了之後，其左右之餘數相加時，若不是四，便是八；此所以掛扚之數，不五即九。這便是第一變。如係二三變，則掛扚之數，非四即八。爲便於明

白起見，特以圖示之於左：

揲著之次序	第六變	第五變	第四變	第三變	第二變	第一變
右邊餘數	• •	• •	• • • •	•	• • • •	• • •
左邊餘數	• •	• •	• • • •	• •	• • • •	• •

照上圖所示，則知第一變左邊餘數是一，右邊餘數是三，與掛一合而計之則是五。第二變與掛一合而計之爲八，第三變爲四，第四變爲九，第五六變皆爲四。將第一二三各變之餘數加起來是十七，以四十九減十七得三十二，則過揲之策是三十二，而得一「--」爻。同樣的，四五六各變之餘數加起來亦是十七，故亦得一「--」爻。若七八九各變之餘數亦同，則亦得一「--」爻，而便筮得了三爻之坤卦。依此類推而至十八變，便筮得了六爻之卦。經如此一解釋，並參照「筮儀」所說的，則知所謂「四營而成易，十八變而成卦」是什麼一回事了。第四，在上一章中，我們曾提及，周易之所以以九代表陽爻，以六代表陰爻；乃老陽過揲之數爲三十六，以四除之得九；老陰過揲之數爲二十四，以四除之得六。什麼叫過揲之數，現在應已非常明白了。再者，啓蒙曰：「乾之策，二百一十有六者，積六爻之策三十六而得之也。坤之策百四十有四者，積六爻之策各二十有四而得之也。凡三百六十者，合二百一十有六，百四十有四而得之也。當期之日者，每月三十日，合十二月爲三百六十也。蓋以氣言之，

則有三百六十六日；以朔言之，則有三百五十四日。今舉氣盈朔虛之中數而言，故曰三百有六十也。然少陽之策二十八，積乾六爻之策，則一百六十八；少陰之策三十二，積坤六爻之策，則一百九十二。（達按：合一百六十八與一百九十二，亦得三百六十。）此獨以老陰陽之策爲言者，以易用九六，不用七八也。然二少之合，亦三百六十。」我認爲，這真是數字上的一種巧合而已。其次，啓蒙曰：「四營者，四次經營也。分二者，第一營也。掛一者，第二營也。揲四者，第三營也。歸奇者，第四營也。易，變易也，謂揲之一變也。四營成變，三變成爻。一變而得兩儀之象，再變而得四象之象，三變而得八卦之象。一爻而得兩義之畫，二爻而得四象之畫，三爻而得八卦之畫，四爻成而得其十六者之一，五爻成而得其三十二者之一。至於積七十二營而成十有八變，則六爻見而得乎六十四卦之一矣。然方其三十六營而九變也，已得三畫而八卦之名可見，則內卦之爲貞者立矣，此所謂八卦而小成者也。自是而往，引而伸之，又三十六營九變以成三畫，而再得小成之卦者，一則外卦之爲悔者亦備矣。六爻成，內外卦備，六十四卦之別可見；然後視其爻之變與不變，而觸類以長焉。則天下之事，其吉凶悔吝，皆不越乎此矣。」照啓蒙此所說的，則所謂「四營而成易，十有八變而成卦，八卦而小成，引而伸之，觸類而長之，天下之能事畢矣。」這幾句話，應已是非常清楚了。綜結以上各點所說的，我們對大衍之數與揲蓍之法，應已沒有什麼疑義；同時，也真的可以讀懂上繫第九章了。

## 第三節 江湖術士之賣卜方法

上節所講的筮法，因其較為囁嚅而難懂，現代已沒有人用這種古法來筮卦了；所以筮法之研究，祇可以幫助我們讀周易而研究周易哲學。至於現代江湖術士之賣卜方法，既與古筮法不同，亦與用龜而卜的方法不同。據我所知，許多江湖術士之賣卜方法，可能祇是借用卜卦之名，而完全是憑他自己的江湖經驗，來對付他的顧客；因此，他們名義上雖是賣卜；實際上，他們所賣的，決不是以龜卜卦，亦多不是憑所卜之卦，以斷其顧客們的吉凶休咎。有一位名叫黃小娥的，在日本寫過「易占入門」一書，是日本非小說類最暢銷的一本書。考其內容，雖也談及六十四卦，但與周易原義則不大相同。同時，她雖是憑她所卜之卦而斷顧客之吉凶休咎，但決不是依周易經文之原義。不過，據她自己說，有時是很靈驗的。照我們的看法，她及一般江湖術士之所以有時還能使顧客相信，其原因很多；而其最主要的，實完全是賣卜者善能利用其第六感的緣故。所以，現代賣卜之江湖術士，無論是否憑所卜之卦以斷顧客之吉凶休咎；但在本質上皆不是依古代之卜筮方法，亦當然不知周易的變化之道。照這樣說來，現代江湖術士之賣卜方法，實與古代的卜筮之法毫不相類。惟須作進一步陳述者，現代的賣上方法，雖已變質，然在早幾十年前，有一種流傳已久的較為正式的賣卜方法，則是值得加以介紹。

此種較為正式的賣卜方法，是用龜殼一個，銅錢三枚。銅錢是一面無字，一面有字。其卜儀大體上援用筮儀。將龜殼與銅錢在香上薰一下，并祝曰：假爾泰龜有常等，如筮儀中所

說者。然後將銅錢納入龜殼中，搖動三下後，將銅錢傾置於桌面上。如桌面上的銅錢都是有字的一面在上，則所得之爻爲老陰，其畫爲「×」。如桌面的銅錢，是兩枚有字的一面在上，一枚是無字的一面在上，則所得之爻爲少陽，其畫爲「一」。如果是兩枚無字的一面在上，一枚有字的一面在上，則所得之爻爲少陰，其畫爲「--」。如果三枚都是無字的一面在上，則所得之爻爲老陽，其畫爲「○」。因此，每卜一卦，是要卜六次的。此種卜卦的方法，是否爲古卜法，當然未敢斷定；不過，這總算是用龜來卜的一種方法。用這種方法來卜時，祇是較筮法爲簡單，而在原理上是與筮法相同的。即每卜一卦時，其所卜得之卦，可能全卦未變，或全卦都變，或祇有一部份變。這就是說，用卜是與用筮一樣的能知變化之道的。在一章中，我們曾說過，六十四卦，在一定之方式下，亦是可以互變的。但是，如用卜筮之法時，凡是六爻之卦，都有六十四種變化。即每一卦都可以與六十四卦中之任何一卦互變。我們認爲，卦之變化，如果是依一定之方式的，則六爻之卦，每一卦是決不能有六十四種變化。如我們在上一章中所陳述過的依一定之方式的卦之自身的變化，每一卦是祇能有八種變化。卦之變化的一定的規律亦是有各種方式的。上一章中所討論過的，祇是一種方式而已，以後我們對於卦之各種有規則的變化，都將一一予以研究。至於卜筮之法，則是卦之變化，乃卜筮的結果，而不是依一定之方式的。因此，卜筮之法，乃可以使卦不依一定規律而變化。我們可以這樣的說，凡卦是依一定之規律而所生之變化，必祇是部份的變化；若更需要全變或全不變，則是祇有卜筮上的可能。所謂卜筮上的可能，其意味也可以說是事實上或實踐上的可能。凡事實上或實踐上的可能，則是盡所有依一定方式之變化的可能，而決不泥於某一固

定之方式。這是卜筮之法與卦爻變化之關係。研究周易哲學者，這也應該弄清楚的。

在這裡我們仍須作進一步陳述者，即這種較為正式的賣卜方法，雖是憑所卜得之卦以斷顧客之吉凶休咎；但是，亦不是憑周易經文來作判斷，而是另有一套方法。為便於明白起見，特舉例於左：

辰月甲子占	戌化 酉	申化 亥	午化 丑	辰化 卯	寅化 巳	子化 未
得乾之坤卦	○世	○	○	○應	○	○
	父	兄	官	父	才	子

上例所謂之乾之坤卦，因所占之六爻皆是老陽。所謂老陽，表面上雖然是陽，而在實質上已是陰了；因此，此所占得之乾卦，在事實上已變為坤了，此所以謂之乾之坤卦。同樣的，若所占之六爻皆是老陰，則便謂之坤之乾卦。這也就是說，從卜筮的觀點說，乾坤是可以互變的。乾坤既可以互變，而其他的六十二卦皆可以說是由乾坤變的；此所以我們認為，從卜筮之法，則六爻之卦，皆可有六十四種變化。其次，我們須加以說明的，即上例中所謂戌化酉、申化亥、及父兄官才子等，究竟是什麼意義。江湖術士有所謂「納甲裝卦歌」（從下裝起），其辭曰：

乾金甲子外壬午（內子寅辰外午申戌）

坎水戊寅外戌申（內寅辰午外申戌子）

艮土丙辰外丙戌（內辰午申外戌子寅）

震木庚子外庚午（內子寅辰外午申戌）

巽木辛丑外辛未（內丑亥酉外未巳卯）

離火己卯外巳酉（內卯丑亥外酉未巳）

坤土乙未外癸丑（內未己卯外丑亥酉）

兌金丁巳外丁亥（內巳卯丑外亥酉未）

這納甲裝卦歌所說的：第一，乾坎艮震巽離坤兌八卦是分屬於金木水火土五行。因此，乾宮或兌宮八卦皆屬金，坎宮八卦皆屬水，艮宮或坤宮八卦皆屬土，震宮或巽宮八卦皆屬木，離宮八卦皆屬火。至於每一宮所屬的是那八卦，可覆按上一章。第二，每一卦的每爻，皆須配上天干地支。其裝納的方法，即乾卦如係內卦，第一爻為甲子，第二爻為甲寅，第三爻為甲辰；如係外卦，第四爻為壬午，第五爻為壬申，第六爻為壬戌。如是，則知歌中所說的，乾金甲子外壬午（內子寅辰外午申戌），其意義即是說，乾卦如係內卦，則依子寅辰的次序而逐爻裝納甲子甲寅甲辰；如係外卦，則依午申戌的次序而逐爻裝納壬午壬申壬戌（此所名之為乾金甲子外壬午）。我們若真能明乎此，則我們必會納甲裝卦；於是，便應知道戌化酉或申化亥是什麼意義了。因為上例是乾之坤卦。一個純乾卦，外卦當然也是乾；所以純乾卦之第五爻與第六爻，是應該裝納壬申壬戌。現乾已變為坤。坤之外卦是應依丑亥酉之次序而由下向上的裝



納癸丑癸亥癸酉；所以坤之第五爻與第六爻，是應裝納癸亥癸酉。照這樣說來，乾之坤卦的第五爻當然是申化亥（即壬申已變為癸亥）。其第六爻當然是戌化酉（即壬戌已變為癸酉）。至其他所謂子化未，寅化巳等等，其義皆是如此。第三，上例所謂之父兄官等等，即是指父母（生我者為父母），子孫（我生者為子孫），官鬼（剋我者為官鬼），妻財（我剋者為妻財），兄弟（比肩者為兄弟）等而言。因為上例是乾宮八卦之一的乾卦，故屬金。其第一爻是甲子，子屬水，金生水，故第一爻為子孫爻。第二爻是甲寅，寅屬木，金剋木，故第二爻為妻財爻。第三爻是甲辰，辰屬土，土生金，故第三爻為父母爻。第四爻是壬午，午屬火，火剋金，故第四爻為官鬼爻。第五爻是壬申，申屬金，金與金是比肩，故第五爻為兄弟爻。為什麼占卜者要運用這些概念呢？因為他們認為：「世爻旺相最為強，作事亨通大吉昌，謀望諸般皆遂意，用神生合妙難量。旬空月破逢非吉，剋害刑沖遇不良。父母持世主身勞，求嗣妾眾也難招。官動財安宜赴試，財搖謀利莫心焦。占身財動無賢婦，又恐區區壽不高。子孫持世事無憂，求名切忌坐當頭，避亂許安失可得，官訟從今了便休。有生無剋諸般吉，有剋無生反見愁。鬼爻持世事難安，占身不病也遭官，財物時時憂失脫，功名最喜世當權，入墓愁疑無散日，逢沖轉禍變成歡。財爻持世益財榮，兄若交重不可逢，更遇子孫明暗動，利身剋父喪文風。求官問訟宜財托，動變兄官萬事凶。兄弟持世莫求財，官興須慮禍將來，朱雀并臨防口舌，如搖必定損妻財。父母相生身有壽，化官化鬼有奇災。」（見卜筮正宗「諸爻持世訣」）照這樣說來，術數家之所以講父兄官等等，乃是就「持世」或「變動」之爻是屬於那一種，而作為判斷吉凶禍福之依據。這當然是屬於陰陽五行之說。說乾屬金，尚有依據；至於姤遯否觀等卦亦屬

於金，除了上一章中所說的，乾之自身是可有如此之變化而成為乾宮八卦這一理由外，我們亦找不出另外有什麼理由。而且，所謂乾金甲子外壬午，坤土乙未外癸丑等，亦并無邏輯上的關聯。因此，從理論上說，這些說法都是立不住腳的。第四，上例中所謂之世爻與應爻，究竟有什麼意義呢？術數家是以世為體，應為用。安世應之方法，是每宮第一卦（如乾為天，坤為地等）的世爻為第六爻，應爻為第三爻。第二卦（如天風姤，地雷復等）的世爻為第一爻，應爻為第四爻（如世爻在第四，則應爻在第一）。第三卦的世爻在第二，應爻在五。第四卦的世爻在三，應爻在六。至第七卦，則世爻是與第五卦一樣的在四，第八卦則與第四卦一樣的在三。為便於明白起見，特將乾宮八卦安世應及納甲之定例列之於左：

乾卦屬金	天風姤屬金	天山遯屬金	天地否屬金	風地觀屬金
父母、壬戌 世、壬申 兄弟、壬午 官鬼、壬辰 父母、甲寅 妻財、甲子	父母、壬戌 兄弟、壬申 官鬼、壬午 兄弟、辛酉 子孫、辛亥 父母、辛丑	父母、壬戌 兄弟、壬申 官鬼、壬午 兄弟、丙申 官鬼、丙午 父母、丙辰	父母、壬戌 兄弟、壬申 官鬼、壬午 兄弟、乙卯 妻財、乙巳 父母、乙未	妻財、辛卯 官鬼、辛巳 父母、辛未 妻財、乙卯 官鬼、乙巳 父母、乙未

依上表，我們當知其他各宮之卦的世爻與應爻之安裝方法是什麼了。現在仍須略加陳述的，即是將六爻裝上六獸之方法。裝六獸是依日干而定，所謂「甲乙起青龍，丙丁起朱雀，戊日起勾陳，巳日起騰蛇，庚辛起白虎，壬癸起玄武。」（從下裝起）為易於明白起，特以甲乙丙丁戊己日為例而列表於左：

日干 / 卦爻	第六爻	第五爻	第四爻	第三爻	第二爻	第一爻
甲乙日例	玄武	白虎	騰蛇	勾陳	朱雀	青龍
丙丁日例	青龍	玄武	白虎	騰蛇	勾陳	朱雀
戊日例	朱雀	青龍	玄武	白虎	騰蛇	勾陳
己日例	勾陳	朱雀	青龍	玄武	白虎	騰蛇

山地剝屬金	火地晉屬金	火天大有屬金
丙寅 子 戌 乙卯 乙巳 乙未	妻財 子孫 父母 妻財 官鬼 父母	官鬼 父母 兄弟 父母 妻財 子孫
己巳 己未 己酉 乙卯 乙巳 乙未	己巳 己未 己酉 妻財 官鬼 父母	己巳 己未 己酉 甲辰 甲寅 甲子

爲什麼六爻要裝上六獸呢？術數家有云：「世應俱發動，必然有改張。龍動家有喜，虎動主有喪，勾陳朱雀動，田土與文章。財動憂尊長，父動損兒郎，子動男人滯，兄動女人殃，出行宜世動，歸魂不出疆。用動值三合，行人立回莊。占宅財龍旺，豪富冠一鄉。父母爻興旺，爲官至侯王。福神若持世，官訟定無妨。勾陳剋玄武，捕賊不須忙。父病嫌財殺，財興母不長。無鬼病難療，鬼旺主發狂，請看考鬼歷，禱謝得安康。占婚嫌剋用，占產看陰陽。……」（卜筮正宗「通玄賦」）照以上所說，則知江湖術士之賣卜方法，確是另有一套方法來判斷所卜之卦的吉凶悔吝，而決不是憑周易經文來作判斷的。

## 第四節 卜筮之學與周易哲學

以上兩節，我們已研究了筮法與江湖術士之賣卜方法。筮法是有助於讀易的；而卜筮之學，至少可使我們理解到，從卜筮之法，卦爻是有那些變化。再者，從江湖術士之賣卜方法，使我們知道了，他們是如何的假借六爻之卦的形式，而運用五行生剋之理，以作爲判斷吉凶禍福之依據；因此，使我們能知道，陰陽五行之說與周易哲學可以說是毫不相干的。爲便於明白起見，特就上節中所舉乾之坤卦爲例而說明之。周易乾卦有「用九，見群龍無首吉。」朱子註曰：「用九，言凡筮得陽爻者，皆用九而不用七；蓋諸卦百九十二陽爻之通例也。以此卦純陽而居首，故於此發之，而聖人因繫之辭，使遇此卦而六爻皆變者，即此占之。蓋六陽皆變，剛而能柔，吉之道也，故爲群龍無首之象，而其占爲如是則吉也。春秋傳曰，乾之

坤，曰見群龍無首吉，蓋即純坤卦辭牝馬之貞，先迷後得，東北喪朋之意。」又來瞿塘註曰：「此因上九亢龍有悔而言之。用九者，猶言處此上九之位也。上九貴而無位，高而無民，賢人在下位而無輔，動而有悔矣。到此何以處之哉？惟見群龍無首則吉。群龍者，潛見躍飛之龍也。首者，頭也。乾爲首。凡卦初爲足，上爲首，則上九即群龍之首也。不見其首，則陽變爲陰，剛變爲柔，知進知退，知存知亡，知得知喪，不爲窮災，不與時偕極，乃見天則，而天下治矣，所以無悔而吉。此聖人開遷善之門，故占者用此道也。故陽極，則教以見群龍無首吉，陰極則教以利永貞。蓋居九而爲九所用，我不能用九，故至于亢。居六而爲六所用，我不能用六，故至于戰。惟見群龍無首，利永貞，此用九用六之道也。乾主知，故言見；坤主能，故言利永貞。用易存乎人，故聖人教之以此。昔王介甫常欲繫用九于亢龍有悔之下，得其旨矣。」來氏之註，可以說是對朱註之補充。我們以爲，將「用九，見群龍無首吉」而解釋爲是「六爻皆變」，這是很正確的。熊十力在「原儒」中，將「群龍無首吉」解釋爲「民主」，用意甚佳。這當然祇是觸類而引伸之。若就其本意來說，仍然祇是指「六爻皆變」。占者遇乾而六爻皆變，依周易來說，是無有不吉的；然依江湖術士的看法，則乾之坤，乃是一「甚凶」之卦。在上節中我們已陳述過術數家的觀點，他們認爲：「虎動主有喪，勾陳朱雀動，田土與文章。財動憂尊長，父動損兒郎，子動男人滯，兄動女人殃。」乾之坤卦，既是六爻皆動，而八宮之首卦，又皆是財官父兄子俱全，則六獸與六親必皆發動，其凶可知。茲仍將卜筮正宗所載乾之坤卦的判例錄之如後：

辰月甲子日，	戌酉	申化	午丑	辰化	寅巳	子未
占造墳葬親，	○世	○	○	○應	○	○
得乾之坤卦。	父	兄	官	父	才	子

玄武	白虎	騰蛇	勾陳	朱雀	青龍
----	----	----	----	----	----

據卜筮正宗所載：「斷曰，此卦甚凶，不必細論。彼曰，墳已造成，即候開金井落葬，卜之以決吾房安否。予力止之曰，不可葬。正論辯之間，有人來報曰，穴場下俱是大石塊，不計其數，并無點穴之處。後有地師看之，則曰，背水走石，不成墳地也。」這裡我們須特別陳述者：第一，從周易哲學來說，它是不論造墳葬親是否對家庭有影響。此可見周易哲學與卜筮之學完全是不相干。第二，術數家之所以說此卦甚凶，我們在前面已指出過，即此卦六爻皆發動。就六獸皆發動來說，惟龍動是吉，其他各獸之動皆不吉；而且，六親之動亦多不吉；所以術數家認為此是凶卦。卜筮正宗有曰：「六爻安靜，無日主沖爻者，謂之盡靜。六爻俱動者，謂之盡發。盡靜者，如春花之含蕊，人未見其妙，一沾雨露，油然漸放矣。盡發者，如百卉齊放，人多見其豔，一遇狂風，翻然而損矣。故靜者恒美，動者常咎。」此說亦似有理由。惟卦爻之盡靜與盡發，究竟與某人所占之事，有何必然之關係，此實難於找出正當之理由。至於周易哲學，而以易占之，則多是有理可講者。例如上例乾之坤卦，從周易哲學來講，是有理可講的；從卜筮之學來講，雖亦有五行生剋之理，然皆無邏輯上的關聯。此所以卜筮之學，始終停留在迷信的階段，而毫無學術的價值。第三，哲學所關心的是正確與否，

所以并不注意是否靈驗。卜卦而求靈驗，多是爲求得情緒上的滿足而已。至於有時亦靈驗者，如非巧合，則是卜者能善於（不自覺）運用他的第六感，與五行生剋之說，實毫不相關。然而古代的江湖術士之所以借五行生剋之說而作爲判斷之依據者，可能也祇是一種習慣而已。近人如黃小娥不用五行生剋之說，卜卦有時亦靈驗，此亦足證陰陽五行之說與占卜并無必然之關係。再者，我們認爲占卜多是不靈驗的。有些術數家認爲，占卜之所以不靈驗，必是卜者不誠心，或斷者不精明；或者，卜者之意雖誠，但因密事難以語人，且有時間此而意別有所在，所以不靈驗。卜筮正宗有舉占家宅得井之節卦及占伯父何日回得旅之艮卦爲例而說明不靈驗之原因，茲特將該兩例列之於左：

1. 申月乙亥日				子	戌	申	酉化	亥	丑化
占家宅得井				..	·	世	..	·	·
之節卦				父	才	官	官	父	才
				玄武	白虎	騰蛇	勾陳	朱雀	青龍
2. 酉月戊申日占				巳	未	酉化	申	午	辰
伯父何日回得				·	..	○應	·	..	..世
旅之艮卦				兄	子	才	才	兄	子
				朱雀	青龍	玄武	白虎	騰蛇	勾陳

卜筮正宗對於第一例，其所載爲：「斷曰，應居二爻，謂之應飛入宅，臨父母，必有外姓長者同居。彼曰，從無外人同舍。內卦合成官鬼局，宅內不安。彼曰，從無駁雜。寅木兄弟，月破伏藏，官局剋之，或昆仲家不利。彼曰，吾占家宅，即日欲同家業師鄉試，實爲功名耳。予曰，功名與家宅，天遠地隔矣。功名以官鬼爲官星，家宅以鬼爲禍害。既占功名，兄之功名不許，令業師必高中也。彼曰，何以知之。答曰，宦局生應，不來生世，謂之出現無情，與我無干也。後果至八月酉金實空之月，此人自己頭場貼出，其業師中式第四名。」又對於第二例所載爲：「此卦若問伯父平安否，卯木父母伏而不現，被日月動爻剋沖，必不安矣。今問其回來否，不以此斷，只可斷用神伏藏，受剋不來，後果不來，在外平安。」此兩例是說明「問此而意別有在也」，所以不靈驗。言之亦頗成理，而爲愚夫愚婦所迷信。然從周易哲學來說，此井節旅艮等概念，雖然多是以表象的方式說出來；然而實祇是以感性的形象而表達作周易者之哲學思想。竇卜之江湖術士，常自命爲哲學家，并認爲他們所憑以判斷吉凶禍福的那一套是哲學，實真是天大的笑話。哲學這一名詞，固然是在不同的時代有不同的意義；但是，最幼稚的哲學也知道會拒絕迷信；所以，我們必須去盡迷信，與放棄靈驗不靈驗的觀念，我們才有資格來研究周易哲學。先就井這一概念來說吧！井卦即是以感性的形象而表達哲學思想的。周易之作者，因井之「終日引汲，未嘗言損；終日泉注，未嘗言益」；故以井而表達其「無喪無得，往來井井」之思想，及「井養而不窮」之政治理想。再就節卦來說吧！即是以澤上有水而表達節這一概念。因爲澤上有水（連接：澤乃湖沼之類），其容量必有限，所以節是在於有限制；若限制過分，則便是澤上之水，超過容量而橫溢，此所以「苦節



貞凶悔亡」。其次，就井之節卦來說，如依井之初六九三及節之初九六三而玩之，則知井泥不食而不出戶庭，雖時舍亦無咎；同時，井渫不食，固使人心惻；然而「不節若，則嗟若」，又誰咎也。照這樣說來，吾人若真能明井之節卦之理，則必能善補其過。再其次，就旅之艮卦來說，如問旅人回家否而卜得此卦，亦可依周易而斷旅人是在外不歸，而身體平安。但是，如祇從這種觀點而看周易，則周易決不能算是一種哲學。歷代治易者，固有人亦將周易當作卜筮之書；然而，凡真能懂得周易者，他們必懂得旅是「去其所止而不處」，或「止而麗乎明」，艮是「止其所」而又能「時止則止，時行則行」。艮六四象曰：「艮其身，止諸躬也。」因此，若依六四爻辭「艮其身，無咎」，而斷定旅人在外不歸，但很平安，這卻有些近乎開玩笑。若更以此為例而證明所卜之卦確是靈驗，那當然可以說是糊塗透頂。於是，我們若從哲學的觀點而讀周易，則對於如井之節，旅之艮等卦，決不會有靈驗與靈驗的想法。第四，以上是較為詳盡的陳述了江湖術士之賣卜方法，并已指出了這是與周易哲學完全不相類的。另據啓蒙「考變占第四」，所載，有：「凡卦六爻皆不變，則占本卦彖辭，而以內卦為貞，外卦為悔。」若「一爻變，則以本卦變爻辭占。」若「二爻變，則以本卦二變爻辭占，仍以上交為主。」若「三爻變，則占本卦及之卦之彖辭，即以本卦為貞，之卦為悔；前十卦主貞，後十卦主悔。」若「四爻變，則以之卦二不變爻占，仍以下爻為主。」若「五爻變，則以之卦不變爻占。」若「六爻變，則乾坤占二用，餘卦占之卦彖辭。」考啓蒙此所說的，除二爻變與四爻變，在經傳上找不出例子外，其他皆可以在左傳或國語上找出例子。如一爻變者，左傳有：閔元年，畢萬筮仕於晉，遇屯之比，辛廖占之曰，吉孰大焉，其必蕃昌，公侯之卦

也。又昭二十九年秋，龍見於絳郊，魏獻子問於蔡墨，墨曰：乾之同人，九二變也。又偉二十五年，晉文公將納王，使卜偃筮之，遇大有之睽，曰：公用饗於天子之卦，戰克而王饗，吉孰大焉。又莊二十二年，陳厲公生敬仲，使周史筮之，遇觀之否，曰：是謂觀國之光，利用賓于王，此其代陳有國乎。又昭十二年，南蒯將叛，筮遇坤之比，曰：黃裳元吉，以爲大吉。子服惠伯曰：忠信之事則可，不然必敗。後蒯果敗。又僖十五年，晉獻公筮嫁伯姬於秦，遇歸妹之睽，史蘇占之曰：不吉。其繇曰：士刲羊，亦無益也；女承筐，亦無貺也。其次如三爻變者，國語有：晉公子重耳筮得國，親筮之曰：尚有晉國，得貞屯悔豫皆八。蓋初與四五，凡三爻變也。初與五用九變，四用六變，其不變者二三上，在兩卦皆爲八，故云皆八。而司空季子占之曰：皆利建侯。又案三爻變者，無論是乾三爻變或坤三爻變（即三陰三陽之卦），共二十卦，詳附錄「乾坤易之門圖」。如係乾三爻變，自否至恒爲前十卦，自益至泰，爲後十卦；如係坤三爻變，自泰至益爲前十卦，自恒至否爲後十卦。若所得變卦在前十卦內，雖占兩卦彖辭，卻以本卦貞爲主，是重在本卦彖辭占也。若所得變卦在後十卦內，雖亦占兩卦彖辭，卻以變卦悔爲主，是重在變卦彖辭占也。再其次如五爻變者，左襄九年，穆姜始往東宮，筮之遇艮之八。史曰：是謂艮之隨。按穆姜魯成公母姜，淫僑如，欲廢成公，故徙居太子宮也。筮遇艮之八者，艮五爻皆變，惟六二少陰八不變，不云之隨而云之八者，八指隨之六二言也，以之卦不變爻占，則重在六二，故云之八也。史妄引隨之彖辭以對，故又不云之八而云之隨耳。再其次如六爻皆變者，左昭二十九年，蔡墨答魏獻子曰：乾之坤曰：見群龍無首吉，蓋言六爻皆變之占，在前面已陳述過。再其次如六爻皆不變者，左昭七年，衛卿孔

成子欲立公子元，筮之遇屯，以示子朝。子朝曰，元亨，且其繇辭曰，利建侯，子其建立。成子遂立元，即靈父也。又僖十五年，秦伯伐晉，卜徒父筮之吉，其卦遇蠱。貞，風也；悔，山也。歲云秋矣，我落其實，而取其材，所以克也，實落材亡，不敗何待，遂獲晉侯以歸。在這裡仍須順便陳述者，即貞與悔究竟作何解釋？按朱子曾說：「貞悔出洪範。貞看來是正，悔是過意，凡悔字都是過了方悔，這悔字是過底意思。下三爻便是正卦（達按即內卦為正之意），上三爻似過多了（即外卦為悔之意），恐是如此。」照以上所述，國語與左傳所載之占例，大抵是依周易而作判斷的，此與江湖術士之賣卜方法又不同。固然，國語與左傳所載之占例，較之江湖術士之賣卜方法，當然要典雅得多了；而且，如穆姜與子服惠伯所說的，固已近乎道矣；但因其未能脫盡迷信，所以與周易哲學仍是不相類的。

## 第五節 卜筮之學的再考察

綜結以上所述：第一，依卜筮之法，則知六爻之卦，皆可有六十四種變化。如附錄乾坤易之門圖，乃是表示了一百二十八種變化，即乾坤各六十四種變化。此祇是就乾坤之變化而言，其他如姤與復，同人與師，履與謙，小畜與豫，大有與比，夬與剝，遯與臨，訟與明夷，巽與震，鼎與屯，大過與頤，無妄與升，家人與解，離與坎，革與蒙，睽與蹇，中孚與小過，兌與艮，大畜與萃，需與晉，大壯與觀，否與泰，漸與歸妹，旅與節，咸與損，渙與豐，未濟與既濟，困與賁，蠱與隨，井與噬嗑，恒與益等，亦都各有一二八種變化，共計為四千零

九十六種變化。第二，江湖術士依所卜之卦而斷吉凶禍福的方法，是與春秋國語所載之斷法完全不同。此亦可見春秋時代，似是以周易作爲判斷之依據。據卜筮正宗所載，此種依五行生剋之理的斷法，是鬼谷子發明的，但不知是何所據而云然。不過，此種依五行生剋之理的斷法，似在五行之說盛行以後，則較爲可信。第三，周易是古代之下辭，這似乎爲一般人所公認；不過，古代之下辭應是很多的。例如江湖術士之賣卜方法，亦是可以成爲一種卜辭的。或者，現存之周易，乃是官方所用的較爲正式的下辭；而民間所用之下辭，如江湖術士賣卜時所用者，因無記載而早已失傳。再者，連山歸藏與周易之不同，亦可能就是每卦所繫之辭有不同。同時，現存之周易，必是經理性作用後，而成爲哲學色彩較濃厚的著作，此所以周易與春秋時代之占例仍大有出入。第四，吾人爲了讀懂周易，對卜筮之學是應該先弄清楚；否則，我們不僅不能讀懂周易，即國語與左傳也是不能完全讀懂的。不過，從卜筮之學，是可以使我們知道卦爻之變化外，卜筮之學與周易哲學，則可以說完全是兩件事。這就是說，卜筮之學，是有助於對周易哲學之瞭解；但卜筮之學決不是哲學。

附錄：乾坤易之門圖

坤六爻變  
乾

乾爲本卦順  
變至坤後同

乾一爻變  
姤

人同

乾二爻變  
遯

訟

妄無

乾三爻變  
否

漸

渙

履

巽

人家

孚中

旅

濟未

蠱

畜小

鼎

離

睽

畜大

咸

困

井

有大

過大

革

兌

需

恒

坤四爻變  
壯大

坤五爻變  
夫

乾五爻變  
剝

乾四爻變  
觀

比

頤

蒙

艮

晉

益

豫

屯

坎

蹇

萃

損

賁

噬嗑

謙

震

解

過小

節

濟既

隨

坤為本卦逆  
至乾後同

師

夷明

升

妹歸

豐

乾六爻變  
坤

坤一爻變  
復

坤二爻變  
臨

坤三爻變  
泰

## 第三章 虞翻之消息與焦循之旁通

### 第一節 緒言

從卜筮的觀點而講卦爻之變化，是一種不規則的變化。第一章中所講的各宮之主卦是如何的以成其變化，則是一種有規則的變化。不過，凡六爻之卦，無論是有規則的或沒有規則的變化，其變化皆不能超出六十四卦之範圍。我更認為，凡本於一定之規律、原則，或方法而講卦爻之變化，除了是顯示了卦之本身的變化及其所生之吉凶悔吝之象外，且有助於讀卦之交辭而使吾人對每一卦之交辭容易獲得較為清楚之理解；凡不本於一定之規律、原則，而祇是從卜筮的觀點以看卦爻之變化，則祇能看出某卦某爻之變化，是顯示了吉凶悔吝或無咎之理。例如天澤履，其六三若變為九三，則無異是由一個最惡劣的環境而變為一個雖艱辛卻大有可為的環境。至於履之六三何以能變為乾之九三，是祇有卜筮上的可能（即卜筮時可能筮得或卜得履之乾），而並無一定的規律或原則上的可能。在上一章中我們已陳述過，卜筮上的可能，是含蘊各種本於一定之規律或原則上的可能，而不能用某一種規律或原則以範圍之。此所以我們必須理解卜筮方法與卦爻變化之關係。現在，我們擬就虞翻所謂之消息與焦循所謂

之旁通，以究明他們的本於一定之規律或原則而講的卦爻之變化是什麼。

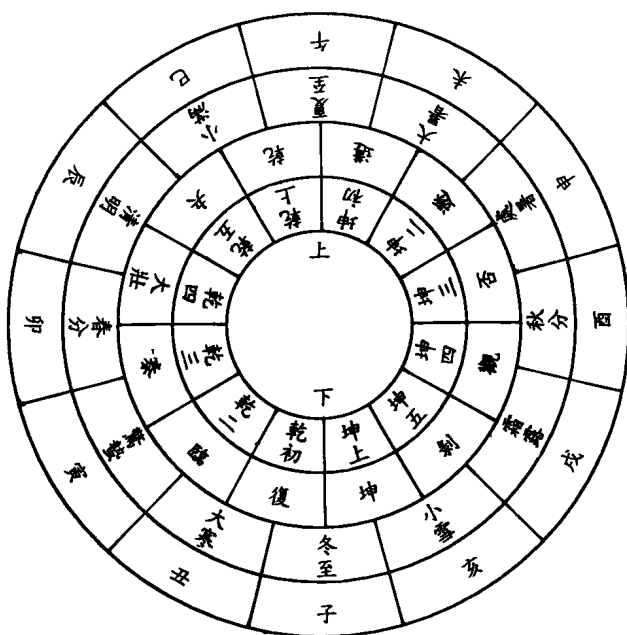
## 第二節 虞翻之消息

張惠言所著之周易虞氏消息，意謂太極常行於八卦之間，即變化消息。張氏曰：「卦變消息，蓋孟氏之傳也。荀氏亦言之而不能具。其他則多舛矣。其法，有爻之，有旁通，有消息卦，有消息所生之卦。注雖殘闕，考約求之，蓋乾坤十二辟卦，為消息卦之正。其自臨遯否泰大壯觀生者，謂之交例；自乾坤生者，不從交例。每二卦旁通，則皆消息卦也。消息卦皆在乾坤相合之時，則剝復夬姤泰否之交也。」以上所引述者，見皇清經解卷一千二百二十七。語意不太明白，此當是以古文說理之過；不過，虞翻所謂之消息，其基本原則是什麼，我們仍可依此而見其大概。惟須作進一步陳述者：

第一，所謂十二辟卦，即是指坤復臨泰大壯夬乾姤遯否觀剝等十二卦。此十二卦，亦稱十二月消息卦，亦稱天子卦，因為辟即是君，意謂此十二卦乃一年十二月之君主卦。茲特將十二辟卦之卦氣用事圖列之於左：



圖「事用氣卦」卦辟二十



右圖講「卦氣用事」，是整然有序。虞翻認為繫辭所說的「變通配四時」，即是指泰大壯夫配春，乾姤遯配夏，否觀剝配秋，坤復臨配冬；亦即是十二月消息相變通而周於四時。他又認為繫辭所說的「寒往即暑來，暑往即寒來」，即是指乾為寒，坤為暑。如從姤至否，陰息陽消，是謂寒往暑來；如從復至泰，陰屈陽伸，是謂暑往寒來。他又認為繫辭所說的「數往者順，知來者逆」，即是坤消從午至亥，乃至上而下，故謂之為順；乾息從子至巳，乃至下而上，故謂之為逆。如祇從十二辟卦圖來說，虞翻此所說的，皆於理可通；然而，若以為六十四卦，皆可以配以卦氣用事，如易緯稽覽圖所說的，則不免牽強。吾人認為，卦爻之變化，當然可以說是卦氣的流行而所生之跡象。不過，凡本於一定之規律或原則而講卦之變化，是不足以窮盡卦之變化。因此，我們實不能而也可不必的用一種規律或原則而範圍卦之變化。雖然，三爻或六爻之卦，其變化仍是有其一定之範圍。但是，我們必須分辨清楚：變化之有其一定的範圍，與用一種規律或原則而範圍卦之變化是完全不同的。所以，我們若用十二辟卦圖所顯現之變化規律，而範圍六十四卦之變化，是必然的難於自圓其說而祇有牽強附會的予以解釋。周易之弄得艱深難懂，這可能是最主要的原因。吾人即擬依據此種理解而審查虞翻所謂之消息。

第二，說卦傳曰：「發揮於剛柔而生爻。」虞翻注云（以下凡引虞翻之注，皆將虞翻二字省去）：「發動揮變，變剛生柔爻，變柔生剛爻，以三為六也。因而重之，爻在其中矣，故生爻。」張惠言復引伸其說曰：「以三為六，因而重之，則八卦為六十四，亦只是各加八卦；然若挨次添加，截然整齊，天地之道，不如此也。故聖人必以乾元觸類而長，六爻發揮旁通，乃成

六十四卦，所以發明一陰一陽之道。乾變坤化之神，此聖人窮理盡性之極功也。鬼神之情狀，於是而見；存亡吉凶，於是而要，注中凡云自某之旁通某卦者皆是。」（見皇清經解卷一千二百一十七）張氏所謂「然若挨次添加，截然整齊，天地之道，不如此也。」此是針對邵康節之先天次序圖而說的，此處姑不置論。惟其所謂「必以乾元觸類而長，六爻發揮旁通，乃成六十四卦。」此是須加以說明者。茲先將張惠言所說的「八卦消息成六十四」之基本原則引述於左：

䷁ 乾注云：乾始開通，以陽通陰。䷁ 坤注云：陰極陽生，乾流坤形。坤含光大，

凝乾之元。終於坤亥，出乾初子。

乾通陰下有伏坤，坤息陽中有凝乾。

䷗ 復注云：陽息坤，與遯旁通。䷠ 遯注云：消卦也，與復旁通。

䷒ 臨注云：陽息至二，與遯旁通。䷓ 遯注云：陰消遯二也。

䷊ 泰注云：陽息坤，反否也。䷋ 否注云：陰消乾，又反泰也。

䷗ 大壯注云：陽息泰也。䷓ 觀注云：反臨也。

觀不云陰消，否者泰反，復道則息大壯。否不反泰，括囊而成觀。反臨為義，陽道也。取義既別，故不云旁通，其實亦旁通也。

䷔ 夬注云：陽決陰也，與剝旁通。䷖ 剝注云：陰消乾也，與夬旁通。

剝象曰：「君子尚消息盈虛，天行也。」注云：易虧巽消艮，出震息兌，盈乾虛坤。

夬出乾，剝入坤，皆乾為之。繫注云：以乾原始，以坤要終，此之謂也。右十二卦，陽出震為復，息兌為臨，盈乾為泰，泰反否括囊成觀，終於剝而入坤，復反於震。陽虧於巽為遯，消艮為遯，虛坤為否，否反泰復成大壯，決於夬而就乾，復入於巽，是為十二消息卦。坎離者，乾坤之合，不入消息中。乾坤既合，則坎離為舍，出生萬物，是其用也。故復曰：「出入無疾。」注云：謂出震成乾，入巽成坤。坎為疾。十二消息卦不見坎象，故出入無疾是也。（按：以上所述，尚屬言之成理。）

䷁ 坎注云：乾二五旁行流坤，與離旁通。於爻，觀上之二。䷌ 離注云：坤二五之乾，與坎旁通。於爻，遯初之五。（達按：據張惠言云：「二五者，中氣，非謂爻名。」所謂：觀上之二，意謂䷌之第六爻與其第二爻互換位置而成䷌。遯初之五，其義類此。）

䷡ 大過注云：大壯五之初或兌三之初。䷔ 頤注云：晉四之初，或臨二之上，與大過旁通。

大過坎象也，頤離象也，皆從乾坤來。

䷛ 小過注云：晉上之三，當從四陰二陽臨觀之例。臨陽未至三，而觀四已消也。䷛ 中孚注云：訟四之初也，此當從四陽二陰之例，遯陰未及三，而大壯陽已至四，故從訟來。

小過內離而外坎，中孚內坎而外離，此亦乾坤交通二卦，兼有消息，不旁通。

右此六卦，坎離乾坤之合。（達按：所謂「故從訟來」，可參考李鼎祚周易集解之小過與中孚兩卦注解；惟虞翻類此的說法，其理由皆不充分。至於張惠言之說，對虞氏易義，亦并無裨益。）

謙注云：乾上九來之坤，與履旁通。彭城蔡景君說，剝上來之三。履注云：與謙旁通，以坤履乾。

師注闕。同人注云：旁通師卦，以乾照坤。

比注云：師二上之五，得位，與大有旁通。大有注云：與比旁通。

右此六卦，皆體坎離，是乾坤之交，蓋剝復之消息也。

屯注云：坎二之初，剛柔交震。鼎注云：大壯上之初，與屯旁通。

右此二卦，旁通義同前六卦，蓋離坎後，將出震之消息也。

豫注云：復初之四，與小畜旁通。小畜注云：與豫旁通。豫四之坤初為復，

復小陽潛，所畜者少，故曰小畜。

萃注云：觀上之四。大畜注云：大壯初之上，與萃旁通。此萃五之復二成臨，

臨者大也，故名大畜。

蹇注云：觀上反三。睽注云：大壯上之三在繫，蓋取無妄二之五也。

右此六卦，蹇睽雖不言旁通；然蹇五注云：睽兌為朋，是旁通睽也。此夬遯中間消息也。（達按：所謂觀上之四，大壯初之上，總是難免牽強。照張惠言所說，豫四息五成萃，二陽反，

故元觀上之四。此理由亦不充足。）

蒙注云：艮三之二。革注云：遯上之初，與蒙旁通。彖注云：坤革而成乾。

右此二卦，以革乾通蒙坤，猶屯鼎；蓋大過頤後，將遯巽之消息也。

蠱注云：泰初之上，與隨旁通。隨注云：否上之初。

益注云：否上之初。恒注云：與益旁通，乾初之坤四。

右此旁通四卦，泰否相變，蓋疊隨泰為否之消息也，在小過前。益恒否為泰之消息也，在中孚前。

旅注云：賁初之四，否三之五，非乾坤往來也。與噬嗑之豐同義。明慎用刑而不留獄。

豐注云：此卦三陰三陽之例，當從泰二之四，而豐自噬嗑上來之三，折獄致刑。

右此二卦特變。賁自泰來，而旅從否，噬嗑否來，而豐從泰。否泰相接，當在疊隨益恒之前，剝復夬遯明天道，泰否以明人事。將泰折獄致刑，將否無敢折獄，亦其義也。

震注云：臨二之四。巽注云：遯二之四。五爻注云：震巽相薄，雷風無形，當變之震矣。震究為蕃鮮，白謂巽白，巽究為躁卦，躁卦謂震也。

艮注云：觀五之三也。兌注云：大壯五之三也。象注云：伏艮為友。

右此四卦非消息，故云變伏而不旁通。六子皆乾坤來，而取爻例者不繫之爻，無以成消息也。

第三，以上係張惠言依據周易虞氏之注，所作的一種歸納工作，並加以引伸者。至於其所以未將需頤噬嗑賁無妄咸晉明夷家人解損升困井漸歸妹渙節既濟未濟等二十卦也一併列出來，張氏未有說明。或許，因虞氏於此二十卦未注明旁通某，所以，張氏即未加以說明。張

氏是本於此種歸納之所得，而列成「六十四卦消息」圖。茲將其圖列之於左：

䷗ 復 陽出震初  
䷒ 臨 兌得朋二

䷊ 泰 盈乾

䷋ 否 反泰

䷌ 泰 上初  
䷐ 隨 否初上

䷛ 小過 臨陽未至三，而觀四已消於爻，晉上之三。

䷭ 升 初三之

䷄ 明夷 三二之

䷧ 解 四初之

䷲ 震 二四之

䷯ 井 五初之

䷾ 既濟 二五之

䷨ 損 三上之

䷵ 歸妹 三四之

䷻ 節 三五之

䷌ 貪 二上之

䷷ 旅 賁初之四 否三之五

䷓ 觀  
巽虧

䷌ 剝  
艮消

䷁ 坤入  
坤入

䷏ 謙  
乾上九來之坤

䷌ 履  
謙三之坤初為復上息

䷆ 師  
謙三降之坤二

䷌ 同人  
師三之坤初為復上息

䷇ 比  
師二上之五

䷍ 大有  
比五之坤初為復上息

䷥ 離  
坤二五之乾於交遯初之五

䷑ 坎  
乾二五之坤於交觀上之二

䷁ 屯  
坎二之初

䷱ 鼎  
大壯上之初實離二之初

䷗ 復  
以陰化陽滅出復震為餘慶

陽盈

䷋ 遯  
乾坤相遇巽象退辛

䷋ 遯  
艮象消丙

䷢ 晉  
四之五

䷌ 艮  
五之三

䷘ 無妄  
上之初



· 通旁之循焦與息消之翻虞 章三第 ·

䷁ 否  
虛坤

䷩ 益  
之否初上

䷟ 恒  
之泰初四

䷊ 泰  
反否

䷌ 中孚  
遯陰未及三，而大壯陽已至四；於爻，自訟之初。

䷡ 大壯  
泰陽息

䷵ 夬  
陰陽決

䷀ 乾  
乾陰就

䷅ 訟  
二三之

䷤ 家人  
四初之

䷥ 巽  
四二之

䷮ 困  
上二之

䷧ 未濟  
五二之

䷴ 漸  
四三之

䷞ 咸  
上三之

䷺ 渙  
二四之

䷔ 噬嗑  
初五之

䷶ 豐  
噬嗑上之三  
泰二之四

䷄ 需  
五四之

䷌ 兌  
三五之

䷗ 豫之四初  
 ䷗ 小畜 豫四之坤初  
 ䷗ 萃 觀上之四實  
 ䷗ 大畜 萃五之復二成臨  
 ䷗ 睽 睽上反三即  
 ䷗ 睽 睽上之三，實蹇三之復二成  
 ䷗ 睽 睽上，上息，或無妄三之五。  
 ䷗ 大過 陽伏巽中，體復一爻；於爻，  
 ䷗ 大過 大壯五之初，或兌三之初。  
 ䷗ 頤 晉四之初，或以臨二  
 ䷗ 頤 之上，巽伏震中。  
 ䷗ 蒙 艮二之三實  
 ䷗ 蒙 頤初之二  
 ䷗ 革 遯上之初實  
 ䷗ 革 大過初之二  
 ䷗ 遯 以乾通坤極邁  
 ䷗ 遯 生巽為餘殃  
 陰虛

第四，以上「六十四卦消息」圖，大體上是可以說明虞翻所謂之消息，其意義與內容究竟是什麼。關於此圖，張惠言曾作於下之說明：

右圖以陰順陽，以乾通坤，所謂和順於道德而理於義。復邁夬剝無生卦，陰陽微不能變化。豫自復初，乃乾三也。

臨遯所生各四卦。臨二陽，大而未通，之三之四而不能之五。遯艮子弑父，無妄與訟，皆以乾來正之，非消卦。無妄上之初，損益之例，所以成中孚也。故乾元復正，訟陰陽相爭，消則始矣。家人巽皆之四，不進上體，不足為消也。爻例所生，臨有頤，遯有離革。

大壯觀所生各二卦，需晉皆四之五，正例也，所以接剝夬。艮兌皆五之三，變之，所以扶剝陽正夬陰也。爻例所生，大壯有鼎，大畜，睽，大過；觀有坎，萃，蹇。

泰否所生各九卦。注云，唯豐旅變噬嗑賁，餘皆乾坤往來也。蠱隨益恒旅豐為消息，其外各六卦，自既濟未濟以下為反類之卦，泰之反否，變也，失其元矣，故損以初之上為特變以誠之。既濟不以二之五者，自上下，下交泰之道。自二往，雖盛德，猶為上干也。賁不以二之上者，泰之壞，陰為之也。否之反泰，小人悔禍也。故漸咸以陰求陽正，否則由君子，故渙噬變之由陽來也。泰三陽，初三之變而二則否，二不正也。否三陰，二三之變，初則否，初陰微也。二變失位為困，為未濟；三變正位為漸為咸。

損初上行，陰猶未入，初上相易而巽消，見事壞矣，故為蠱隨者，所以飭之。二五正，震在初，陰隨陽，雖在否猶泰也。陰不隨陽，故小過矣。益以上之初反其元，非恒不貞，終則有始，故中孚矣。

京氏積算，遊魂在四，歸魂在三，乾窮剝反三，歸魂也。坤小畜在四者，凝乾之魂，乾以遊魂索坤也。乾三息，自三而二而五，重正位也。坤三凝，自四而五而三，始歸

魂也。於京氏六位，坎初爻戊寅戊申，於乾五為正位，離初爻己卯己酉，於坤三為中位。乾以比五通大有離，故乾歸魂在離；坤以睽三凝蹇坎，故坤歸魂於坎。

由謙之大有，乾坤坎離皆見焉。豫小畜，乾坤坎離象見焉。萃大畜大過，頤之象見焉，而交乾坤。蹇睽，兩坎兩離之象見焉，明大過頤之為離坎也。蒙革大過頤，坎離之象皆見焉，而震巽生二，二者坤乙之正位也，故生遯巽。

坎生卦一屯也。故知離大過頤，亦當生鼎革蒙也。

艮兌各生卦一，蒙大過也。艮兌陰陽之盛，故亦之變。然皆非正生，若震巽則猶復遯也。

非消息而生卦者，晉有小過頤，無妄有睽，訟有中孚。晉，乾遊魂卦也。無妄取其正乾元，訟明其消始，皆以義取之也。賁特變為旅，噬嗑特變為豐，亦是泰否相就，假義以生爻耳。

凡陽盈之卦三十有二，剛爻八十，柔爻一百一十有二。陰虛之卦三十有二，剛爻一百一十有二，柔爻八十。

第五，綜結以上所述，則虞翻所謂之消息，其基本原則，以及其主要內容是什麼，祇要我們能本於象數之學的知識，而細心的加以研究體會，當已能知其概要。假如我們對於虞翻之消息，全然無知，則我們對於周易虞氏義便全然摸不著頭腦。例如李鼎祚的周易集解即無法讀通。（該書由世界書局發行，印刷尚佳；惟有些地方斷句斷錯了。）再者，朱子周易本義圖目斤列

之卦變圖，其所說的：凡一陰一陽之卦各六，皆自復姤而來；凡二陰二陽之卦各十有五，皆自臨遯而來；凡三陰三陽之卦各二十，皆自泰否而來；凡四陰四陽之卦各十有五，皆自大壯觀而來；凡五陰五陽之卦各六，皆自夬剝而來。這所說的，即是本於虞翻之消息而講「卦變」。朱子所講的較為簡明，然亦每遭人詬病。例如一陰一陽之自復姤而來的各六卦，與五陰五陽自夬剝而來的各六卦，是完全相同；那麼，此等卦究竟是自復姤而來還是自夬剝而來，則不能加以區別。因此，朱子之卦變圖，實不無缺陷。如是，朱子周易本義謂訟彖之「剛來而得中」，是指由遯變來；謂隨彖之「剛來而下柔」，是自噬嗑九來居五；謂蠱彖之「剛上而柔下」，是自賁變來，以及本義中凡關於卦變之解釋，皆未見得正確。這也就是說，本於虞翻所謂之消息而解釋周易之經文，是未見得正確的。因為虞翻之消息，多有牽強。尤其是所謂泰初之上而成損，雖然張惠言所說的亦非全無理由；但是，嚴格說來，實亦祇是一種妄加猜測而已。吾人認為，虞翻之消息，固多牽強之說；然而卻是漢代之治易者較有價值之思想。翻上漢獻帝之奏摺有云：「經之大者莫過於易。自漢初以來，海內英才，其讀易者，解之率少。至孝靈之世，潁川荀爽，號為知易。臣得其注，有愈俗儒。」又曰：「南郡太守馬融，名有俊才，其所解釋，復不及謂。」又曰：「若乃北海鄭元，南陽宋忠，雖各立注，忠小差元，而皆未得其門，難以示世。」虞氏家學淵源，較當時諸家治易者，確有其獨到之處；所以馬融曾與翻書曰：「自商瞿以來，舛錯多矣。去聖彌遠，眾說聘辭。曩聞延陵之理樂，今睹吾子之治易，知東南之美者，非徒會稽之竹箭也。」然則虞翻之消息，究竟有什麼價值？我們認為，虞翻之治易，是直探易之本原，而建構其哲學之體系。儘管他的哲學，並不能為

我們所完全接受；但是，他決非祇是從註釋的觀點而治易，他當然要較之一般註釋家的成就爲大。而且，他所講的消息，是本於「陰極陽生，乾流坤形；坤含光大，凝乾之元」的基本理論而加以發揮的。這理論并無錯誤。惟所謂「終於坤亥，出乾初子」，則便是牽強附會了。我們認爲，虞翻的錯誤，是混理論與人事爲一談。固然，周易所談之理論，是可應用於人事方面。但是，從理論的層次來說，是無空間與時間可言的。這即是說，卦爻之變化或陰陽之往來，并非是在時空範疇內，亦即是無時空可說。所以，祇有將卦爻變化之理應用於人事方面，才有時間與空間之現象可說。而且，有時空之現象可說，與說時空之現象，亦是兩回事。天干地支是說時間現象者，并非表示變化者。故與卦爻之變化，亦完全是兩回事。因此，不能以卦爻納甲，這是很明顯的。歷來治易者，皆不明此義，所以總是弄得牽強附會而不能自圓其說。這也可以說是虞翻之不能免俗。虞翻因將卦爻之變化與時空之現象混爲一談，所以他所說的消息，即是指的卦氣之用事；而且，識緯家的卦氣之說，不僅是從抽象一下子便過渡到感性的範圍；同時，亦多是神祕而不可解。虞翻之說，雖絕少神祕之成份；然如泰初之上而成損，實是在理性範圍內不可解者。我相信虞翻決不至於不自覺到他的類此之說是無理的。我們卻很難爲他找出正確的理由。可惜我們無法起虞翻而問之。因此，關於虞翻之消息，我們祇宜當作問題來研究，實亦不必爲他來解決問題。焦循是爲了避免他的理論上的缺陷而另創旁通之說。

## 第三節 焦循之旁通

焦循所著之易圖略，計有：旁通圖，當位失道圖，時行圖，八卦相錯圖，比例圖等。焦循之言曰：「余學易所悟得者有三：一曰旁通；二曰相錯；三曰時行。此三者，皆孔子之言也。」又曰：「余初不知其何為相錯，實測經文傳文，而後知比例之義，出於相錯；不知相錯，則比例之義不明。余初不知其何為旁通，實測經文傳文，而後知升降之妙，出於旁通；不知旁通，則升降之妙不著。余初不知其何為時行，實測經文傳文，而後知變化之道出於時行；不知時行，則變化之道不神。未實測於全易之先，胸中本無此三者之名；既實測於全易，覺經文傳文，有如是者乃孔子所謂相錯，有如是者乃孔子所謂旁通，有如是者乃孔子所謂時行。測之既久，益覺非相錯，非旁通，非時行，則不可以解經文傳文，則不可以通伏羲文王周公孔子之意。」照焦氏此說，則知他是以旁通，相錯，時行而解周易之經文傳文。現在要說明的，即焦氏所謂之旁通，其意義究竟是什麼？

第一，焦循所謂之旁通圖：茲特將該圖列之於左：

䷀ 乾	二之坤五	四之坤初	上之坤三
䷁ 坤	五之乾二	初之乾四	三之乾上
䷲ 震	五之巽二	四之巽初	上之巽三
䷳ 巽	二之震五	初之震四	三之震上

䷃ 蒙	二之五	五之二	初之革四	三之上	上之三
䷰ 革	四之蒙初				
䷧ 解	二之五	五之二	初之四	四之初	三之家人上
䷤ 家人	上之解三				
䷱ 鼎	二之五	五之二	初之四	四之初	上之屯三
䷂ 屯	三之鼎上				
䷵ 歸妹	二之五	五之二	四之漸初	三之漸上	
䷴ 漸	初之歸妹四	上之歸妹三			
䷳ 蠱	二之五	五之二	初之隨四	上之隨三	
䷐ 隨	四之蠱初	三之蠱上			
䷍ 大有	二之五	五之二	四之比初	上之比三	
䷇ 比	初之大有四	三之大有上			
䷆ 師	二之五	五之二	初之同人四	三之同人上	
䷌ 同人	四之師初	上之師三			
䷋ 兌	二之艮五	四之艮初	三之艮上		
䷊ 艮	五之兌二	初之兌四	上之兌三		
䷥ 離	五之坎二	四之坎初	上之坎三		
䷜ 坎	二之離五	初之離四	三之離上		



·通旁之循焦與息消之翻虞 章三第·

䷦ 噬嗑	䷯ 井	䷴ 渙	䷶ 豐	䷮ 困	䷲ 貪	䷷ 旅	䷻ 節	䷪ 履	䷎ 謙	䷲ 剝	䷯ 夬	䷫ 姤	䷫ 復	䷌ 豫	䷌ 小畜	䷋ 睽	䷦ 蹇
五之井二	二之噬嗑五	二之豐五	五之渙二	二之賁五	五之困二	五之節二	二之旅五	二之謙五	五之履二	五之夬二	二之復五	二之姤二	五之復二	五之小畜二	二之豫五	二之五	初之睽四
四之井初	初之噬嗑四	初之豐四	四之渙初	初之四	上之困三	初之四	三之旅上	四之謙初	初之履四	初之夬四	四之剝初	初之四	三之姤上		上之豫三	五之二	
三之上		三之上		四之初		四之初		上之三		三之上		四之初		四之初		四之蹇初	
上之三		上之三		三之賁上		上之節三		三之上		上之三		上之復三		三之小畜三		三之上	上之三

䷩ 益	䷟ 恒	䷞ 咸	䷮ 損	䷋ 否	䷊ 泰	䷅ 訟	䷄ 明夷	䷢ 晉	䷄ 需	䷓ 觀	䷡ 大壯	䷬ 萃	䷤ 大畜	䷗ 無妄	䷭ 升	䷦ 遯	䷒ 臨
三之上	二之五	初之四	二之五	初之四	二之五	二之明夷五	五之訟二	五之需二	二之晉五	初之大壯四	二之五	初之四	二之五	四之升初	二之五	初之四	二之五
上之三	五之二	四之初	五之二	四之初	五之二	初之四		初之四		三之上	五之二	四之初	五之二	三之上	五之二	四之初	五之二
	初之四		三之上	三之上		四之初		四之初		上之三	四之觀初	三之大畜上	上之萃三	上之三	初之無妄四	上之臨三	三之遯上
	四之初		上之三	上之三		三之上	上之三	三之上	上之三								

䷛ 中孚 二之小過五 三之上 上之三

䷛ 小過 五之中孚二 初之四 四之初

䷛ 大過 二之頤五 初之四 四之初

䷛ 頤 五之大過二 三之上 上之三

䷛ 既濟

䷛ 未濟 二之五 五之一 初之四 四之初 三之上 上之三

第二，焦循自己的解釋：焦氏曰：「傳云，六爻發揮，旁通情也。凡爻之已定者不動，其未定者，在本卦初與四易，二與五易，三與上易。本卦無可易，則旁通於他卦，亦初通於四，二通於五，三通於上。成己所以成物。」又曰：「初必之四，二必之五，三必之上，各有偶也。初不之四，二不之五，三不之上，而別有所之，則交非其偶也。虞仲翔謂過以相與，爲初與五應，二與上應，無是義矣。卦始於乾坤，初與初索成震巽，二與二索成坎離，三與三索成艮兌，此乾坤平列也。若乾與坤重爲否泰，則否四之初，即一索也；泰二之五，即再索也；否上之三，即三索也。若乾與乾重，坤與坤重，則乾四之坤初，即否四之初也。乾二之坤五，即泰二之五也。乾上之坤三，則否上之三也。故旁通之義，即由一索再索三索之義而推索，即摩也。剛柔相摩，即吾與爾靡之靡，一以貫之者也。凡旁通之卦，一陰一陽，兩兩相孚（凡易稱孚，稱有孚，皆指旁通，詳見通釋，連按：焦氏易通釋謂「孚符古字通」），共十二爻，有六爻靜，必有六爻動，既濟六爻皆定，則未濟六爻皆不定。六爻發揮，六位時成，謂此十二

爻中之六爻也。」照焦氏此說，則知其所謂旁通，實類似虞翻之消息。焦氏曰：「升降之說，見於荀爽。（解雲行兩施云、乾坤二卦，成兩既濟，陰陽和均，而得其正。解日月合其明云，坤五之乾二成離，乾二之坤五為坎。解或躍在淵云，欲下居坤初……）旁通之說，見於虞翻。（翻謂比與大有旁通，小畜與豫旁通，履與謙旁通……）但荀氏明升降於乾坤二卦，而諸卦不詳；虞氏以旁通解易，而不詳升降之義。顧乾坤之升降，即乾坤之旁通；而諸卦之旁通，仍乾坤之升降也。試舉經文證之。同人九五大師克相遇。若非師與同人旁通，則師之相克，師之相遇，與同人何涉，其證一也。艮六二不拯其隨，兌二之艮五，兌成隨。兌二之拯，正是隨之拯。若非艮兌旁通，則不拯其隨之義，不可得而明，其證二也。渙初之豐四，豐成明夷；故豐九四，言遇其夷主，與渙六四，匪夷所思，互相發明；若非豐渙旁通，則匪夷所思，遇其夷主，何以解說，其證三也。屯九五，屯其膏，即鼎九三雉膏之膏，屯鼎旁通，其證四也。需不進也，晉者進也；惟需晉旁通，故進不進相反，其證五也。解上六射隼于高墉之上，謂六三旁通於家人，家人上巽為高墉。同人四之師初成家人，亦云乘其墉，家人與解旁通，一墉字明之，其證六也。噬嗑食也，井泥不食，井渫不食，謂未旁通於噬嗑，其證七也。屯見而不失其居，蠱六四往見，謂初六旁通於隨四，隨即成屯，是為隨蠱旁通，其證八也。同人九三升其高陵，上九通於師三，師成升，其證九也。明夷六五箕子之明夷，箕子即其子。中孚九二，鳴鶴在陰，其子和之，謂九二旁通小過六五；惟小過六五不和中孚之九二，而以四之初成明夷（達接：此即是說，三三之九四與初六互換位置而成三三），故云其子之明夷。苟其子與鶴鳴相和，則明不傷夷，是中孚小過旁通，其證十也。旁通自此及彼，自近及遠，故取義於射。既濟六爻皆定，不用旁通，則

水火不相射，其證十一也。困成需，賁成明夷，則有言不信。以賁之小，而合困之有言，爲小有言。需旁通於晉，明夷旁通於訟，則雖小有言而終吉；故需訟稱小有言，明夷稱主人有言，其證十二也。明夷三日不食，旁通於訟，則食舊德，其證十三也。物畜然後有禮，故受之以履。祭義仲尼燕居，皆以禮爲履，履旁通於謙，故謙以制禮，其證十四也。井泥不食，謂豐四之井初成需，故需于泥。豐成明夷。需二之明夷五，爲致寇至。傳云災在外，即豐過旬之災，其證十五也。小畜密雲不雨，自我西郊，其辭又見於小過六五。小畜上之豫三，則豫成小過。中孚三之上，則亦成需。以小過爲豫之比例，以中孚爲小畜之比例。解者不知旁通之義，則一密雲不雨之象，何以小畜與小過同辭，其證十六也。家人何以行有恒，上旁通於解三，則解成恒，其證十七也。大畜時也。隨四之蠱初，即大畜，是爲天下隨時，其證十八也。雜卦傳，大過顛也。而大過經文不稱顛，頤六二六四兩稱顛。顛即顛實楊休之顛，謂頤五空虛，大過二往填實之，非大過與頤旁通，何以經之顛在頤，而傳之顛在大過，其證十九也。臨初九九二皆云咸臨，惟遯上之臨三，則遯成咸，其證二十也。兌九五孚于剝。兌三之艮上成夬，夬與剝旁通；故孚于剝有厲，即夬之孚號有厲，其證二十一也。益上九立心勿恒凶。向非恒益旁通，恒之有心，何與益事，其證二十二也。同人四之師初，同人成家人，是以承家，其證二十三也。師眾也，又以大有爲眾，何也？師二之五成比，比則旁通於大有，大有二之五成同人，同人則旁通於師，其證二十四也。賁上之困三，困成大過，爲棺槨所取；賁成明夷，中心滅亡，故云死期將至，其證二十五也。革治曆明時，章部曆法也。惟渙二之豐五，豐成革，五來章四，豐部所以治曆明時。不知旁通之義，則不知豐之章部，即革之治

曆，其證二十六也。或躍在淵，乾道乃革，謂乾成革而旁通於蒙，淵即泉也。躍在淵，猶云山下出泉也，其證二十七也。豐四之渙初，渙成中孚，豐成明夷；故明夷渙皆稱用拯馬壯吉，其證二十八也。夬二旁通剝五成觀，故剝傳云，觀象也，若非旁通，剝之象，何以有觀，其證二十九也。巽二旁通震五，震成隨，故巽稱隨風，其證三十也。易之繫辭，全主旁通，略舉此三十證，以例其餘。」

第三，焦循所謂之相錯：照以上所說，則知焦循所謂之旁通，在本質上即是來瞿塘所說的相錯。例如師與同人旁通，即是師與同人相錯。不過，來氏所謂的相錯，是指平列的陰錯爲陽，陽錯爲陰；而焦循所謂的旁通，除了是含有相錯之義外，且含有升降之義。例如艮兌旁通，固可以說是艮兌相錯；但焦氏卻認爲是「兌二之艮五，兌成隨」；所以，焦氏艮之六二註曰：「兌二升於艮五則成隨；不拯，則不成隨也。」焦氏此註，多少是有些牽強，而且，亦沒有什麼意義。再者，以上第二中焦氏所說的：「箕子之明夷，箕子即其子。中孚九二，鳴鶴在陰，其子和之，謂九二旁通小過六五；惟小過六五不和中孚之九二，而以四之初成明夷，故云其子之明夷。」自馬融以來，諸儒說易者，大多以箕子之明夷，其義即是被髮佯狂，以明爲暗；而焦氏以箕子改作其子，且其說亦甚牽強。足見焦氏之旁通，因兼含有相錯與升降之義，實未見得十分正確。至於焦氏所謂之相錯，與來瞿塘所謂之相錯，其意義亦不相同。來氏所謂之相錯，如乾錯爲坤，坤錯爲乾，離錯爲坎，坎錯爲離等等，實即是虞翻所說的旁通；惟焦氏所謂之相錯，是指六爻之卦的此一卦之內卦與彼一卦之外卦的相錯。茲將焦循所謂之「八卦相錯圖」，節錄於左：

以上是焦氏就虞翻所謂之旁通之卦的內卦與外卦相錯。依以上所舉之例，當可類推而知六十四卦皆是如此的相錯。此可以說是焦循所謂之八卦相錯的第一種。另外還有第二三四等三種，茲錄之於左：

乾 ☰	坤 ☷	震 ☳	巽 ☴	同人 ☶	師 ☶
否 ☷	泰 ☶	恒 ☶	益 ☶	訟 ☶	明夷 ☶
坎 ☵	離 ☲	艮 ☶	兌 ☱	比 ☶	大有 ☶
既濟 ☵	未濟 ☲	損 ☶	咸 ☶	需 ☶	晉 ☶
同人 ☶	否 ☷	隨 ☶	漸 ☶	革 ☶	觀 ☶
比 ☶	既濟 ☵	益 ☶	咸 ☶	家人 ☶	屯 ☶
遯 ☶	無妄 ☶	蹇 ☶	家人 ☶	屯 ☶	遯 ☶

以上是焦循所謂之「右八卦相錯二」。至於遯屯爲什麼可以相錯？據焦氏自己的解釋：「遯屯相錯成無妄蹇，蹇九五朋來，謂升二之五也（達接：䷦之九二與六五易位，即成䷗）。復朋來，謂姤二之復五也。姤二之復五，復成屯，姤成遯；遯屯相錯，成蹇。故升之成蹇，猶復之成屯。」焦氏此說，雖不無理由；但總覺得有些牽強。固然，周易應是「曲成萬物而不遺」；然而過於拐彎抹角，亦非說易的好辦法；不過，我們也宜知道，是可以像焦循那樣的轉彎抹角而說出卦爻變化之理。

小畜  
䷈

益

夬

咸

復

泰

謙  
䷎

䷗ 泰

節  
䷻

既濟

井

既濟


貴  
䷖

䷨ 損

恒

大畜  
䷙

頤

大壯 

䷛  
小過

屯  
䷂

需

蹇

三  
需

家人  
䷤

中孚

革  
䷰

大過

臨

三  
三  
明夷

升  
䷭

䷔ 明夷



以上是焦循所謂之「右八卦相錯三」。

家人 ䷤

䷩ 益

革 ䷰

䷢ 咸

屯 ䷂

䷌ 既濟

蹇 ䷦

䷉ 既濟

需 ䷄

䷾ 既濟

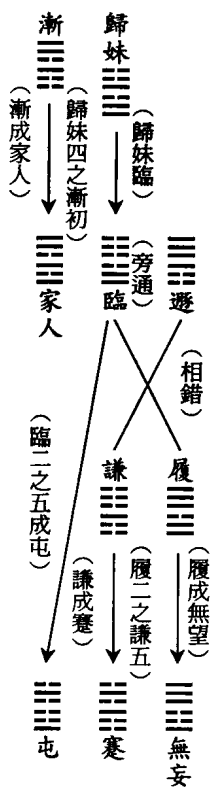
明夷 ䷣

䷋ 泰

以上是焦循所謂之「右八卦相錯四」。就以上所述，焦氏所謂之八卦相錯，是如何的相錯，當可以知其概要。

第四，焦循所謂之比例與時行：吾人欲真能瞭解焦循所謂之旁通，除了應理解焦氏所謂之八卦相錯外，仍須理解其所謂之時行與比例。焦氏所謂之時行，是本於易傳所謂之變通者，趣時者也。他認為能變通，即為時行。這原則是不錯的。至於他所說的，二五先行，當位變通不窮；或者，初四先行，不當位，變而通之，仍大中而上下應；或者，三上先行，不當位，變而通之，仍大中而上下應等等，是否可名之為時行，則不無疑問。（連按：所謂二五先行，即一卦之其他各爻不變，惟二五已變；初四先行，亦祇是初四已變。例如小畜復，乃乾坤之初四先行。同樣的，謙乃三上先行。）再者，焦氏所謂之比例，其說法極為麻煩。他說：「歸妹四之漸初，漸成家人，歸妹成臨。臨通遯，相錯為謙履；故眇能視，跛能履。臨二之五，即履二之謙五之比例





也。以此類推，可得引伸觸類之義矣。」這即是說，他之所以講比例，是爲了「得引伸觸類之義」。他的基本觀點並不壞；然而他的方法，卻過於囿囿而不簡明。我們可將他所說的，以圖示之於下：



上圖是說明了他所說的比例之意義及卦爻之變化情形。他所說的「臨二之五，即履二之謙五之比例」，其意義是說，履二之謙五，即臨二之所以之五。我總覺得焦氏此說，是否爲必需，實成疑問；不過，我們爲了弄清楚焦氏所謂之旁通，對於焦氏所謂之比例，不得不弄清楚之；同時，我們爲了知道清人是怎樣的講漢易，關於此等方法，亦不宜闕而不論。其次，焦氏所說之比例，他曾詳細的舉例以明之，他說：「比例之用，隨在而神，姑條其大略：泰否爲乾坤之比例，既濟未濟爲坎離之比例，益恒爲巽震之比例，損咸爲艮兌之比例，一也。小畜二之豫五成家人萃，爲夬二之剝五成觀革之比例；姤二之復五成屯遯，爲履二之謙五成無妄蹇之比例，二也。升通無妄而二之五成蹇，爲睽通蹇而二之五成無妄之比例；大畜通萃而二之五成家人，爲解通家人而二之五成萃之比例，三也。乾四之坤初成復小畜，爲離四之坎初成

節賁之比例；兌三之艮上成謙夫，爲巽上之震三成豐井之比例，四也。乾坤成家人屯，爲成蹇革之比例；乾坤成復小畜，爲成謙夫之比例，五也。乾四之坤初，成小畜復；小畜通豫，爲復通姤之比例；坎三之離上成豐井，豐通渙，爲井通噬嗑之比例，六也。乾二之坤五，乾成同人，坤成比，爲師二之五之比例，亦爲大有二之五之比例；巽二之震五，巽成漸，震成隨，爲蠱二之五之比例，亦爲歸妹二之五之比例，七也。履四之謙初成中孚明夷，豐四之渙初，亦成中孚明夷，皆爲小過四之初之比例；同人上之師三成升革，蠱上之隨三，亦成升革，皆爲蒙上之三之比例，八也。小畜上之豫三成小過，小過通中孚，仍小畜通豫之比例；姤上之復三成大過，大過通頤，仍復通姤之比例，九也。豐渙相錯爲家人解，解二之五，同於小畜二之豫五，則小畜二之豫五，爲渙二之豐五之比例；賁困相錯爲蒙革，蒙二之五，同於夬二之剝五，則夬二之剝五，爲困二之賁五之比例，十也。歸妹三之漸上成大壯蹇，相錯爲需小過，則需通晉，小過通中孚，即蹇通睽，大壯通觀之比例；同人四之師初成家人臨，相錯爲中孚明夷，則中孚通小過，明夷通訟，爲家人通解，臨通遯之比例，十一也。乾二之坤五，既同於師二之五，亦同於大有二之五，則師成臨，大有成大畜，爲坤成復之比例；巽二之震五，既同於歸妹二之五，亦同於蠱二之五，則蠱成升，歸妹成大壯，爲震成豐之比例，十二也。「焦氏此所列舉之例證，在說明他的「比例之用，隨在而神」之意。就我所理解者而言，他所說的「泰否爲乾坤之比例」；假如將重乾之內卦，以☰代表之，將重乾之外卦，以☷代表之；同時，將重坤之內卦，以☷代表之，將重坤之外卦，以☰代表之，則可列成於下之算式：

$$a_2 \cdot a_1 : b_2 \cdot b_1 = a_2 \cdot b_1 : b_2 \cdot a_1$$

上式的  $a_2 a_1$  即  ·  $b_2 b_1$  即  ·  $a_2 b_1$  即  ·  $b_2 a_1$  即 。假如  $a_1 a_2$  都是代表某一個定數 ·  $b_1 b_2$  也都是代表另一個定數，則上列之算式當然可以成立。而且，我們若以  $\square$  代表陽爻，以  $\circ$  代表陰爻，亦可將「泰否為乾坤之比例」一語，列成於下之算式：

$$a \cdot a \cdot a \cdot a \cdot a \cdot a : b \cdot b \cdot b \cdot b \cdot b \cdot b = a \cdot a \cdot a \cdot b \cdot b \cdot b : b \cdot b \cdot b \cdot a \cdot a \cdot a$$

從數學之觀點說，上列之算式，亦當然可以成立。同時，若將「=」改作現代符號邏輯所習用的「 $\cup$ 」，則「泰否為乾坤之比例」一語，可改作：若乾坤依比例之原理而變化，則涵蘊泰或否。我們的此種說法，姑不論是否即焦氏之原意；然而焦氏所說之「泰否為乾坤之比例」一語，卻可以作如此解釋。至於他所說的「臨二之五，即履二之謙五之比例」，以及他所列舉的其他之比例，亦是否可列成算式，則是非常麻煩的一件事。我認為，若依代數學的排列組合的原理，大體上是都可以列成算式；不過，這應是屬於數學的範圍。焦循為什麼要如此不厭其煩的來說明他所謂之比例呢？我認為，他的目的，乃是基於他的數學知識而說明他所謂的旁通，是有其內在的規律。他當然自認要較虞翻所謂之消息為有進步。在我們看來，他的立論，是否為一種岐出之論，實很難說；不過，從卦爻之變化來說，焦氏所謂之旁通，亦非全無價值。

## 第四節 虞焦之學與周易哲學

·通旁之循焦與息消之翻虞 章三第·

綜結本章以上所述，則知虞翻所謂之消息與焦循所謂之旁通，皆是講卦爻變化之理；而治易者之所以講卦爻之變化，即是在於指出：吾人讀易，不可僅從靜的觀點以看每卦每爻之象所顯示之意義，更應從變的觀點，以看每卦每爻所可能有之變化。此所謂「所可能有之變化」，應是包括變化之所自來與變化之所將往而言。這就是說，一象之成，其來也，必有所自，其往也，必有所成；所以必須深知卦爻之象的所自來與所將往，才算是洞悉了卦爻之象所顯示的意義。虞焦兩氏，皆是講卦爻往來變化之理者。他們的缺點，在以上兩節中，已有論及。焦循在其所作「論卦變」中曾說：「卦變之說，本於荀虞（古稱之卦），其說皆不能盡一。荀爽謂屯本坎卦初六升二，九二降初。蒙本艮卦二進居三，三降居二，則本六子矣。謙乾來之坤，則謂乾上之坤三，解乾動之坤，謂乾坤交通，動而成解，則本於乾坤矣。訟陽來居二，則本遯；旅陰升居五，則本否；晉陰居五則本觀，損乾之居三上則本泰，是又本十二辟矣。乃萃則云，此本否卦，上九陽爻見滅遷移，是則用易林之法，所謂否之萃矣。隨爲震之歸魂，蠱者巽也，解者震世也，是又用京房世應之說也。荀氏書殘缺不完，虞氏備矣。以十辟爲主，以明夷解升震四卦自臨來（明夷臨二之三，解臨初之四，升臨初之三，震臨二之四），晉蹇萃艮四卦自觀來（晉觀四之五，蹇觀上之三，萃觀上之四，艮觀五之三），訟無妄家人革巽五卦自遯來（訟遯三之二，無妄遯上之初，家人遯初之四，革遯上之初，巽遯二之四），需大畜睽鼎兌五卦自大壯來（需大壯四之五，大畜大壯初之上，睽大壯上之三，鼎大壯上之初，兌大壯五之三），蠱賁恒損井歸妹豐節

既濟九卦自泰來（中略），隨噬嗑咸益困漸旅渙未濟九卦自否來（中略）。三陰三陽既本諸泰否，二陰四陽，四陰二陽，既本諸臨觀大壯遯，則一陰五陽，五陰一陽，亦宜本諸復姤剝矣。乃謙則乾上九來之坤，與荀氏同所謂自乾坤來，無復姤夫剝之例矣。豫則復初之四，比則師二之五，說者以爲從兩象易之例，非乾坤往來，而履則變訟初爲兌，小畜則需上變爲巽，此亦荀氏萃本否卦之說，於卦變中別一義矣。二陽之卦，自臨來者，宜爲明夷解升震四卦；自觀來者，宜爲晉蹇萃艮四卦；其屯蒙頤坎四卦，可自觀來，亦可自臨來，莫知所指。乃以屯爲坎二之初，蒙爲艮三之二，用荀說也。坎則云乾二五之坤，與離旁通，於爻，觀二之上，是既本乾坤，又本十辟，而頤則晉四之初。晉則非乾坤，非六子，非十辟矣，又何說乎？（下略）」焦氏對虞翻之批評，是很正確的。他并說：「虞氏自知其不可疆通，姑晦其辭，貌爲深曲，而究無奧義也。」我認爲焦循對他人批評雖很正確，但他自己所立之旁通、比例、時行諸說，有時卻嫌過於囁嚅，且亦難免牽強。不過，他在「原序」一文中曾說：「且易之爲書也，參伍錯綜，引伸觸類，其辭每以比例互明。反對於旁通，亦比例互明者也。屯旁通鼎，革旁通蒙；屯猶革也，鼎猶蒙也，故屯蒙與鼎革互爲比例。豐旁通渙，節旁通旅；豐猶節也，旅猶渙也，故豐旅與節渙互爲比例。」他此意是說，從表面看來，䷶與䷶，是毫無關聯的；但因爲，䷶反而爲䷶，而䷶與䷶旁通，此所以屯猶革也。準此，亦可推論出鼎猶蒙也，豐猶節也，旅猶渙也等等。由此，亦可見他所謂之比例或旁通，并非於理不通。我認爲，焦循治易，其所用之方法，比較近乎科學的方法。虞翻之說，雖不若焦氏之嚴密；但是，當我們讀易時，對虞焦兩氏之說，均宜知其概要。這一方面可使我們知道，清人亦有以

批判的態度而治漢易；另一方面也可以增益我們研究周易哲學之能力。因為虞翻之消息，對於讀周易之經文，亦非全無價值，在本章第二節中，我們已有所陳述。總之，當我們依虞焦之說而讀周易經文時，因知某卦某爻是由其他之卦爻變來，得以加深對經文之瞭解，樂而玩之，其味無窮。這應該是周易哲學能吸引人對其作深入研究之重要原因。





## 第四章 來瞿塘之錯綜變與中爻

### 第一節 緒言

「卜筮之學與卦爻之變化」及「虞翻之消息與焦循之旁通」，在以上兩章，我們已有較為詳盡的論述，并因而使我們理解到：從卜筮的觀點來說，卦之變化是沒有一定之方式；所謂沒有一定之方式，然亦可區分為全變，全不變，及部份變三種；而且六爻之卦，不超過六十四種變化。這就是說，所謂沒有一定之方式，祇是不受一定之規定拘束而已，亦并非絕對沒有限制可言；因此，從卜筮的觀點而講卦爻之變化，應是表明了卦爻變化的最大的可能性。至於虞翻之消息與焦循之旁通，則是從消息與旁通的觀點而講卦爻之變化；也可以說，他們是為卦爻所發生的部份變化，從象數的觀點，而找出了他們所認為正當的理由。姑無論他們的觀點是否正確，讀易者或周易哲學之研究者，總是應該熟悉其理論，俾有助於對周易哲學之體會。現在，關於卦爻變化之原理，我們仍須特為陳述者，即來瞿塘的錯綜變與中爻。來氏周易集註序有云：「又如以某卦自某卦變者，此虞翻之說也。後儒信而從之，如訟卦剛來而得中，乃以為自遯卦來，不知乃綜卦也。需訟相綜，乃坎之陽爻來于內而得中也。孔子贊

其爲天下之至變，正在于此。蓋乾所屬綜乎坤，坎所屬綜乎離，艮所屬綜乎巽，震所屬綜乎兌，乃伏羲之八卦，一順一逆，自然之對待也，非文王之安排也。惟需訟相綜，故雜卦曰，需不進也，訟不親也；若遯則綜大壯，故雜卦曰，大壯則止，遯則退也。見于孔子雜卦傳，昭昭如此，而乃曰，訟自遯來，失之千里矣。」來氏此說，是反對朱子的卦變之說的。因爲卦變之說，與周易經文之解釋有關；所以我們應該弄清楚，俾能較爲正確的解釋周易，而有助於對周易哲學之理解。

## 第二節 來瞿塘所謂之錯綜變

首先，我們願說明來瞿塘所謂之錯綜變。易繫傳曰：「參伍以變，錯綜其數。通其變，遂成天地之文；極其數，遂定天下之象。非天下之至變，其孰能與於此。」又說卦傳曰：「八卦相錯。」朱子對錯綜的解釋，是說：「錯者，交而互之，一左一右之謂也；綜者，總而挈之，一低一昂之謂也。此亦皆謂揲著求卦之事。蓋通三揲兩手之策，以成陰陽老少之畫，究七八九六之數，以定卦爻動靜之象也。」又說：「於是八卦相交而成六十四卦，所謂先天之學也。」我認爲來瞿塘的解釋，確較朱子爲清楚。來氏曰：「此尙變尙象之事。參伍錯綜皆古語。三人相雜曰參，五人相雜曰伍。參伍以變者，此借字以言著之變，乃分揲掛扚之形容也。蓋十八變之時，或多或寡，或前或後，彼此相雜，有參伍之形容，故以參伍言之。錯者，陰陽相對，陽錯其陰，陰錯其陽也。如伏羲圓圖，乾錯坤，坎錯離，八卦相錯是也。綜即今

織布帛之綜，一上一下者也。如屯蒙之類，本是一卦，在下則爲屯，在上則爲蒙，載之文王序卦者是也。天地二字，即陰陽二字。成文者，成陰陽老少之文也。蓋奇偶之中有陰陽，純雜之中有老少。陽之老少，即天之文；陰之老少，即地之文。物相雜，故曰文，即此文也。定天下之象者，如乾坤相錯，則乾坤牛之類，各有其象。震艮相綜，則震雷艮山之類，各有其象是也。變者象之未定，象者變之已成；故象與變二者不離，著卦亦不離。故參伍言著，錯綜言卦。所以十一章言圖而神，此即言方以知也。」來氏又曰：「相錯者陽與陰相對待，一陰對一陽，二陰對二陽，三陰對三陽也。故一（乾）與八（坤）錯，二（兌）與七（艮）錯，三（離）與六（坎）錯，四（震）與五（巽）錯。八卦不相錯，則陰陽不相對待，非易矣。宋儒不知錯綜二字，故以爲相交而成六十四卦。殊不知，此專說八卦逆數，方得相錯，非言六十四卦也。乾一兌二離三震四，前四卦爲往；巽五坎六艮七坤八，後四卦爲來。數往者順，數圖前四卦乾一至震四，往者之順也。知來者逆，知圖後四卦巽五至坤八，來者之逆也。是故易逆數者，言因錯卦之故。所以易逆數，巽五不次于震四，而次于乾一也。」又曰：「惟八卦既相錯，故聖人立圖之卦，數往者之既順，知來者之當逆；使不逆，而巽即次于震四之後，則八卦不相錯矣。是故四卦逆數，巽五復回次于乾一者以此。」吾人茲比較朱子與來子對錯綜兩義所作之解釋，則知朱子之解釋多有誤解。朱子可能是泥於「錯綜其數」的數字，而認爲「皆謂揲著求卦之事」。參伍錯綜，誠如朱子所云：「參伍錯綜皆古語，而參伍尤難曉。」然依來氏所作之解釋，則所謂參伍錯綜，亦並不難曉。我認爲，若將「參伍以變，錯綜其數」，改爲「參伍以數，錯綜其變」，其意義便明白多了。因爲，參伍是言著之數，錯

綜是言卦之變。著之參伍，固可以盡卦之變化；而卦之變化，亦當然是表示了卦之錯綜。作易者，通曉了卦之錯綜變化，遂成就了陰陽純雜之文；極盡了數之參伍不失，遂畫成了陰陽老少之象。很顯然的，參伍以數，是講的卦之生成；錯綜其變，是講的卦之變化。來瞿塘的解釋，確是不錯的。

現在我們須作進一步說明的，即來瞿塘所謂之錯，亦即來氏所謂之陰陽相對待，究竟是什麼意義？來氏曾說：「錯者陰與陽相對也。父與母錯，長男與長女錯，中男與中女錯，少男與少女錯，八卦相錯，六十四卦皆不外此錯也。天地造化之理，獨陰獨陽，不能生成；故有剛必有柔，有男必有女，所以八卦相錯。八卦既相錯，所以象即寓於錯之中。如乾錯坤，乾爲馬，坤即利牝馬之貞。履卦兌錯艮，艮爲虎，文王即以虎言之。革卦上體乃兌，周公九五爻亦以虎言之。又睽卦上九純用錯卦，師卦王三錫命，純用天火同人之錯，皆其證也。又有以中爻之錯言者，如小畜言雲，因中爻離錯坎故也。六四言血者，坎爲血也；言惕者，坎爲加憂也。又如艮卦九三、中爻坎。爻辭曰薰心。坎水安得薰心，以錯離有火煙也。」首先我們須說明的，即來氏所謂之錯，實與虞翻焦循所謂之旁通，其意義大體相同。（可覆按第三章。）其次，即我們若須真能理解來氏所謂錯之意義，當應舉例以明之。第一，來氏所謂之陰與陽對，其意義是說，小圓圖所陳示者，乃陰與陽相對。須知，小圓圖所陳示之陰與陽相對，乃是指此靜態之卦象而言；此靜態之卦象，乃是陳示易之原素，而不是講易者；所以此靜態之卦象，是純抽象的；不過，吾人若能依此抽象之卦象而見到易，則我們便可以懂得周易哲學了。第二，我們如何才能從此抽象之卦象中而見到易，這就是我們要知道，乾坤、震

巽、坎離、艮兌，從靜態的觀點來說，是相對的；也或者，從感性的觀點來說，亦祇能是相對的；但是，若從易的觀點來說，則是都可以互變的。因此，來氏所謂之相錯，即是指「互變」而言。於是，所謂「父與母錯，長男與長女錯，中男與中女錯，少男與少女錯」，其意義即是說，父與母、男與女，皆是可以互變的。第三，能明乎此，則知所謂「乾錯坤，乾爲馬，坤即利牝馬之貞」是什麼意義。因爲乾坤既可以互變，則坤卦也可以說是乾卦變的，所謂乾錯坤，其義即是如此。坤卦既可以說是乾卦變的，而乾又是「爲良馬，爲老馬，爲瘠馬，爲駁馬」，所以當其變爲坤卦之後，即可以說是「利牝馬之貞」了。於是，周易經文所謂：「坤，元亨，利牝馬之貞。」我們便可以很容易的加以解釋，而不必多費猜測了。第四，又如履之經文是：「履虎尾，不咥人亨。象曰，履，柔履剛也。說而應乎乾，是以履虎尾，不咥人，亨。剛正中，履帝位而不疚，光明也。象曰，上天下澤，履。君子以辯上下，定民志。」照朱子的解釋：「以兌遇乾，和說以躡剛強之後，有履虎尾而不見傷之象，故其卦爲履。」朱子此說，是非常不懇切的。又照虞翻的解釋：「謂變訟初爲兌也，與謙旁通。以坤履乾，以柔履剛。謙坤爲虎，艮爲虎，乾爲人，乾兌乘謙，震足蹈艮，故履虎尾，兌悅而應虎口，與上絕，故不咥人。剛當位，故通。俗儒皆以兌爲虎，乾履兌，非也。兌剛鹵，非柔也。」虞氏此說，實較朱子的解釋爲有意義。於是，我們再看來氏是如何解釋的。來氏說：「履者，足踐履也。中爻巽錯震，震爲足，有履之象，乃自上而履下也。咥者，嚙也。下卦兌錯艮，艮爲虎，虎之象也，乃兌爲虎，非乾爲虎也。先儒不知象，所以以乾爲虎。周公因文王取此象，故革卦上體兌亦取虎象。曰尾者，因下卦錯虎，所履在下，故言尾也，故遯卦下體艮亦

曰尾。兌口乃悅體，中爻又巽順。虎口和悅，巽順不猛，故不啞人。」來氏是依「錯」的觀點而解釋卦之象與爻之義。其所謂錯與虞翻焦循所謂之旁通是大體相同的。因此，來氏對周易之註解，亦多少與虞翻之說相似。第五，從義理的觀點來說，來氏本於錯綜變與中爻的原則而解易，似亦是一種別出心裁的解釋而并非聖人之言；但是，周易有許多地方是晦澀難明；若依來氏的原則而予以解釋，則較為易曉。例如：同人之爻辭是：「初九，同人于門，無咎；象曰，出門同人，又誰咎也。六二，同人于宗，吝！象曰，同人于宗，吝道也。九三，伏戎于莽，升其高陵，三歲不興；象曰，伏戎于莽，敵剛也；三歲不興，安行也。九四，乘其墉，弗克攻，吉；象曰，乘其墉，義弗克也，其吉，則困而反則也。九五，同人先號咷而後笑，大師克相遇；象曰，同人之先，以中直也，大師相遇，言相克也。上九，同人于郊，無悔；象曰，同人于郊，志未得也。」我們讀周易正義，周易程傳，朱子周易本義，及皇清經解的注疏家所解釋者，當知程朱大致是追隨王弼的路數，而清儒則宗漢學。關於同年初九六二之解釋，宋儒在義理上是大致不差的；但對於九三之解釋，實空疎而不懇切。清儒毛大可，解初九同人于門，謂「初以姤之六，往而居二，則連九三而艮象成矣，艮爲門，故爻曰于門，以本爻言也。」我認爲來氏的解釋還是最清楚的。來氏解初九同人于門，是謂「變艮，爲門，門之象也。」其意即是說，同人之初爻若變，其內卦便變爲艮了。其初爻爲什麼會變呢？就卦言，是乾變坤，坤變乾；震巽、坎離、艮兌皆互變；就爻言，是陽變陰，陰變陽。同年初九是陽，若變則必爲初六。周易之卦爻，非空洞而僵死的抽象物，故必須從卦象而看到易。來氏所謂之變艮，即是看到易了；又何必像毛大可轉彎抹角的說是姤之初六往居二，連九三

爲艮；而且，毛氏之說，實有些夾雜不清。又來氏解六二同人于宗，是謂「凡離變乾而應乎陽者皆謂之宗」，故睽卦六五亦曰宗。此解亦甚得體。至於解九三伏戎于莽，升其高陵，三歲不興，則謂「離錯坎爲隱伏，伏之象也。中爻巽爲入，亦伏之象也，離爲戈，兵戎之象也。莽，草也。中爻巽爲陰木，草之象也。中爻巽爲股，三變爲震足，股足齊動，升之象也。巽爲高，高之象也。三變中爻艮，陵之象也。離居三，三之象也。興，發也。伏戎于莽者，俟其五之敵也；升其高陵者，窺其二之動也。對五而言，三在五之下，故曰伏；對二而言，三在二之上，故曰升。」毛大可對同人九三之解釋，與來氏之解釋亦頗相似，然毛氏之說，并不十分清楚。我們認爲，完全祇照宋儒的從義理方面求解釋，像同人之九三，是祇能恍恍惚惚，而不會有清楚之認識；至於清儒之解釋，則不免支離；所以我認爲來氏本於他自己的原則所作之解釋，還是最清楚的。而且，照來氏之說，則我們所見之卦象，并不是純然的抽象，而是表象了某一一定規律之變化。同時，我們亦不妨依來氏的原則而解釋同人之九四與九五諸爻。

現在我們仍須作進一步說明的，亦即來瞿塘所謂之綜究竟是什麼意義。我們已知道，來氏所謂之錯，是指平列的陰錯爲陽，陽錯爲陰；亦即此卦初爻的陰與彼卦初爻的陽（其他二三四五六各爻亦是如此）相互變通。至於來氏所謂之綜，據他自己所說：「綜字之義，即織布帛之綜，或上或下，顛之倒之者也。如乾坤坎離四正之卦，則或上或下；巽兌艮震四隅之卦，則巽即爲兌，艮即爲震，其卦名則不同。如屯蒙相綜，在屯則爲雷，在蒙則爲山是也。如履小畜相綜，在履則爲澤，在小畜則爲風是也。如損益相綜，損之六五，即益之六二，特倒轉耳，

故其象皆十朋之龜。夬姤相綜，夬之九四，即姤之九三，故其象皆臂無膚。綜卦之妙如此。

非山中研窮三十年，安能知之。宜乎諸儒以象失其傳也。然文王序卦，有正綜，有雜綜。如乾初爻變姤，坤逆行，五爻變夬，與姤相綜；所以姤綜夬，遯綜大壯，否綜泰，觀綜臨，剝綜復，所謂乾坤之正綜也。八卦通是初與上綜，二與五綜，三與四綜，雖一定之數，不容安排；然陽順行而陰逆行，與之相綜，造化之玄妙可見矣。文王之序卦不其神哉！即陽本順行，生亥死午；陰本逆行，生午死亥之意。若乾坤所屬尾二卦，晉大有需比之類，乃術家所謂遊魂歸魂，出于乾坤之外者，非乾坤五爻之正變，故謂之雜綜。然乾坤水火四正之卦，四正與四正相綜。艮巽震兌四隅之卦，四隅與四隅相綜，雖雜亦不雜也。八卦既相綜，所以象即寓于綜之中。如噬嗑利用獄，賁乃相綜之卦，亦以獄言之。旅豐二卦，亦以獄言者，皆以其相綜也。有以上六下初而綜者，剛自外來，而為主于內是也。有以二五而綜者，柔得中而上行是也。蓋易以道陰陽，陰陽之理，流行不常，原非死物，膠固一定者。故顛之倒之，可上可下者，以其流行不常耳。故讀易者，不能悟文王序卦之妙，則易不得其門而入；既不入門，而宮牆外望，則改邑不改井之玄辭，其人天且劓之險語，不知何自而來也。噫！文王不其繼伏羲而神哉。」照來此所說的：第一，來氏所謂之綜，亦即焦循所謂之反對。我們知道，序卦傳之妙，在乎有綜有錯；而雜卦傳，亦是有綜有錯的。焦循曰：「雜卦傳前用反對。（達按：此即來氏所謂之綜，亦即是指比樂師夬等而言。）自大過以下，頓破之，而明之以君子道長，小人道消；所以示反對之序，必散而旁通，以合消長之道也。」第二，來氏所謂之綜，即是一個六爻之卦，如「䷳」，是順看之爲屯；若倒轉來看，便成爲「䷂」（蒙）。也可以說，



除乾坤坎離大過頤小過中孚等八卦外，其餘五十六卦，事實上祇是二十八卦；因可以順看倒看，所以是五十六卦。於是，凡互綜之卦，甲卦之初爻，即乙卦之上爻；甲卦之二三爻，即乙卦之四五爻。例如訟有謂「剛來而得中」，隨有謂「剛來而下柔」，噬嗑有謂「柔得中而上行」，賁有謂「柔來而文剛」，復有謂「剛反」，無妄有謂「剛自外來而為主於內」，晉與睽鼎等均有謂「柔進而上行」，蹇與解，一則謂「往得中」，一則謂「其來吉復，乃得中也」，損與益，一則謂「損下益上」，一則謂「損上益下」，渙有謂「剛來而不窮」等。若依朱子卦變之說而加以解釋，實甚牽強；若依來氏卦綜之說而加以說明，則甚爲自然。損之六五曰：「或益之十朋之龜，弗克違，元吉；象曰，六五元吉，自上祐也。」又益之六二曰：「或益之十朋之龜，弗克違，永貞吉，王用享于帝，吉；象曰，或益之，自外來也。」再者，夬之九四曰：「臀無膚，其行次且，牽羊悔亡，聞言不信；象曰，其行次且，位不當也，聞言不信，聰不明也。」又姤之九三曰：「臀無膚，其行次且，厲，無大咎；象曰，其行次且，行未牽也。」吾人讀損之六五益之六二及夬之九四姤之九三，深信來氏所謂之綜，確能得卦象之妙。

現再進而說明來氏所謂之變，其意義究竟是什麼？來氏曰：「變者，陽變陰，陰變陽也。如乾卦初變即爲姤，是就于本卦變之。宋儒不知文王序卦，如屯蒙相綜之卦，本是一卦，向上成一卦，向下成一卦。……如訟之剛來而得中，乃卦綜也，非卦變也，以爲自遯卦變來非矣。如姤方是變。卦變玄之又玄，妙之又妙。蓋爻一動即變。如漸卦九三，以三爲夫，以坎中滿爲婦孕，及三爻一變，則陽死成坤，離絕夫位，故有夫征不復之象。既成坤，則并坎中

滿通不見矣，故有婦孕不育之象。又如歸妹九四、中爻坎月離日，期之象也。四一變，則純坤而日月不見矣，故愆期，豈不玄妙。」來氏所謂之變，即是假定卦中其他各爻不變，惟一爻獨變；例如乾之初九，若變則爲姤；乾之九三，若變則爲同人；乾之九三，若變則爲履。諸如此類之變化，則謂之變。此與錯是不同的。錯則是乾坤相錯，坎離相錯等。這就是說，錯是指一卦之全部皆陰變爲陽陽變爲陰而言；至於來氏所謂之變，則是指某一爻之變而言。也就是說，例如同人之初九，其自身固是一陽爻；然從易的觀點來說，此一陽爻，必是陰變成的，而且也必會變成陰。離之初爻變則成艮，艮爲門，所以同人之初九是同人于門。同人于門，經如此一解釋，其意義便非常明白；否則，同人之初九爲什麼是同人于門呢？如朱子的解釋，是說：「同人之初，未有私主，以剛在下，上無係應，可以無咎。」此說固大體不錯，然實遠不如來氏從卦變之觀點所作之解釋爲懇切。而且，來氏之說，亦非常簡易明白。

以上我們是說明了來氏所謂之錯綜變是什麼？同時，並說明了錯綜變之原則確有助於對周易哲學作深入之理解。

### 第三節 申論錯綜變與卦爻之變化

我們認爲，關於來氏之錯綜變與卦爻變化之關聯，實有作進一步說明之必要。來氏是不贊成朱子卦變之說的。朱子卦變之說之非是，我們已有論及，爲明其究竟，特將朱子卦變圖列之於左：

朱子卦變圖

象傳或以卦變爲說，今作此圖以明之。  
蓋易中之一義，非畫卦作易之本指也。

凡一陰一陽之卦各六，皆自復姤而來。  
五陰五陽卦同圖異

䷗ 剝 ䷇ 比 ䷏ 豫 ䷏ 謙 ䷆ 師 ䷗ 復 ䷋ 夬

䷍ 大有 ䷍ 小畜 ䷌ 履 ䷌ 同人 ䷌ 姤

凡二陰二陽之卦各十有五，皆自臨遯而來。  
四陰四陽卦同圖異

䷚ 頤 ䷚ 屯 ䷚ 震 ䷚ 明夷 ䷚ 臨

䷃ 蒙 ䷃ 坎 ䷃ 解 ䷃ 升

䷊ 艮 ䷊ 蹇 ䷊ 小過

䷢ 晉 ䷢ 萃

䷓ 觀

䷛ 大過 ䷛ 鼎 ䷛ 巽 ䷛ 訟 ䷛ 遯

䷰ 革 ䷰ 離 ䷰ 家人 ䷰ 無妄

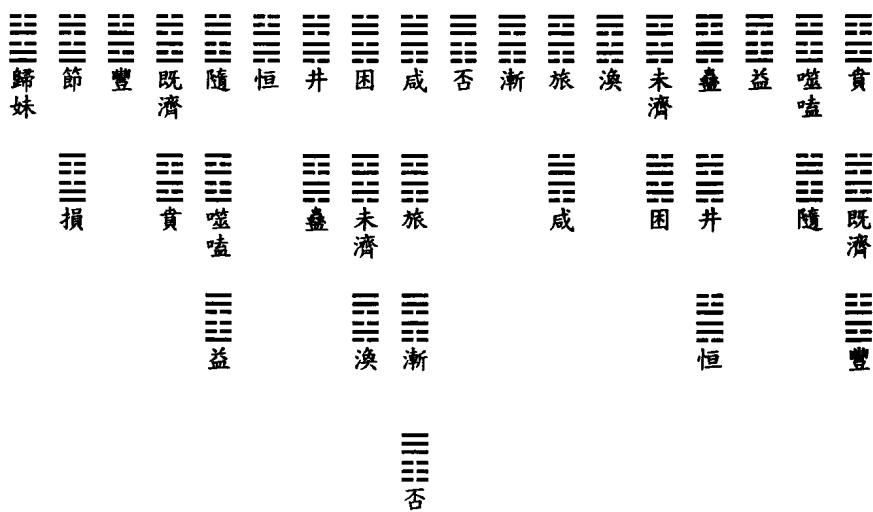
䷉ 兌 ䷉ 睽 ䷉ 中孚

䷄ 需 ䷄ 大畜

䷡ 大壯

凡三陰三陽之卦各二十，皆自泰否而來。

䷨ 損 ䷨ 節 ䷨ 歸妹 ䷨ 泰



䷊ 泰

凡四陰四陽之卦各有十有五，皆自大壯觀而來。

二陰二陽  
圖已見前

䷌ 大畜

䷄ 需

䷗ 大壯

䷋ 睽

䷌ 兌

䷉ 中孚

䷥ 離

䷰ 革

䷤ 家人

䷚ 無妄

䷱ 鼎

䷛ 大過

䷥ 巽

䷅ 訟

䷹ 遯

䷲ 萃

䷢ 晉

䷓ 觀

䷦ 蹇

䷊ 艮

䷽ 小過

䷜ 坎

䷃ 蒙

䷧ 解

䷭ 升

䷁ 屯

䷌ 頤

䷲ 震

䷄ 明夷

䷒ 臨

凡五陰五陽之卦各六，皆自夬剝而來。一陰一陽圖已見前

䷍ 大有 ䷍ 夬

䷈ 小畜

䷉ 履

䷌ 同人

䷫ 姤

䷇ 比 ䷖ 剝

䷏ 豫

䷎ 謙

䷆ 師

䷗ 復

照上圖所示：第一，其所謂五陰五陽之卦，亦即是一陰一陽之卦；其所謂二陰二陽之卦，亦即是四陰四陽之卦；排列重複，殊不簡明，足見朱子卦變圖，并不完善。第二，如一陰一陽

或五陰五陽之卦，認為同人是姤變的，若從卜筮的觀點說，當然是有此可能；但是，我們又何必要轉彎抹角，如卦變圖所示的那樣的加以解釋？何必不簡明的說同人是乾之九二變了。這就是說，我們並不否認有姤變同人或復變師之可能；也就是我們並不否認朱子卦變圖所示之卦之變化的可能，而是我們不必依卦變圖來解釋周易經文。例如訟所謂「剛來而得中」，說九二是遯之九三變來，此并非無此可能；但從變化的規律來說，則難免牽強，而不若來氏從卦綜的觀點予以解釋為簡單明瞭。第三，訟之九二，亦可能由無妄之初九變來；為什麼卦變圖祇肯定是由遯之九三變來，此與虞翻之消息有關。對於虞翻，在第三章中我們已有論及。在這裡我們須加說明的，朱子本於虞翻之說而所作之卦變圖，實是未見得正確；因為，謂訟由遯變來，固有此可能，但非必然。而訟與需，則是有其必然的關係。因為訟除與明夷相錯外，則是祇能與需相綜。如不依錯綜的觀點，則遯與無妄皆可成訟，而不必祇有遯才能變訟，這是非常顯然的。第四，我們既不宜依朱子卦變圖所示之變化原理而解釋周易之經文，則卦變圖最多祇能有參考之價值，以其亦可聊備一說；但是，嚴格說來，卦變圖確是不妥的，這是以上各點所已辨明的。現在我仍擬對來氏之錯綜變作進一步之說明。

在第一章中，我們已引用過來氏的八卦變六十四卦圖，而說明了卦爻變化的一種方式；在第二章中，我們曾引用來氏的乾坤易之門圖（按此圖係來氏製用啟蒙考變占之附圖第一），而說明了卦爻變化的另一種方式；在第三章中，我們對虞翻與焦循之研究，亦旨在究明卦爻究竟有那些變化。我們認為，茲暫撇開卜筮上的可能變化不談外，凡從一定之規律而談卦爻之變化者，自以來氏所主張的錯綜變之原則為有價值；而且，我們更可從「來知德八卦所屬自相錯

圖」，及「來知德六爻變自相錯圖」，及「來知德八卦所屬自相綜圖」，而看出「八卦變六十四卦圖」確是非常有價值的；同時亦更可看出來氏所主張之錯綜，確是極盡了卦爻變化之妙。爲便於明白起見，特將來氏的各相錯相綜圖列之於後：

來知德八卦所屬自相錯圖

第一 第		八宮所屬 相錯	
■	一	乾	坤
	二	姤	復
	三	遯	臨
	四	否	泰
	五	觀	大壯
	六	剝	夬
	七	晉	需
	八	大有	比
第二 第		八宮所屬 相錯	
■	一	兌	艮
	二	困	賁
	三	萃	大畜
	四	咸	損
	五	蹇	睽
	六	謙	履
	七	小過	中孚
	八	歸妹	漸

(兌艮所屬自然相錯)

(乾坤所屬自然相錯)



來知德六爻變自相錯圖

圖一第		六爻變 相錯	
坤	☷	乾	☰
剝	六變 ☶	夬	六變 ☱
比	五變 ☵	大有	五變 ☲
豫	四變 ☴	小畜	四變 ☴
謙	三變 ☱	履	三變 ☲
師	二變 ☵	同人	二變 ☲
復	初變 ☳	姤	初變 ☴

(因乾坤相錯故六爻變亦相錯)

圖四第		八宮所屬 相錯	
巽	☴	震	☳
小畜	☴	豫	☱
家人	☵	解	☲
益	☴	恒	☶
無妄	☳	升	☴
噬嗑	☲	井	☵
頤	☶	大過	☱
蠱	☴	隨	☶

圖三第		八宮所屬 相錯	
坎	☵	離	☲
節	☵	旅	☷
屯	☵	鼎	☲
既濟	☵	未濟	☲
革	☲	蒙	☶
豐	☲	渙	☴
明夷	☲	訟	☶
師	☵	同人	☲

(震巽所屬自然相錯)

(離坎所屬自然相錯)

■ 第二 相錯 六爻變

艮	䷳	(因兌艮相錯故六爻變亦相錯)	兌	䷹
謙	䷎		履	䷉
漸	䷴		歸妹	䷵
旅	䷷		節	䷻
剝	䷖		夬	䷪
蠱	䷑		隨	䷐
賁	䷖		困	䷮

■ 第三 相錯 六爻變

坎	䷜	(因離坎相錯故六爻變亦相錯)	離	䷝
渙	䷺		豐	䷶
師	䷆		同人	䷌
困	䷮		賁	䷖
井	䷯		噬嗑	䷔
比	䷇		大有	䷍
節	䷻		旅	䷷

■ 第四 相錯 六爻變

巽	䷸	(因震巽相錯故六爻變亦相錯)	震	䷲
井	䷯		噬嗑	䷔
蠱	䷑		隨	䷐
姤	䷫		復	䷗
渙	䷺		豐	䷶
漸	䷴		歸妹	䷵
小畜	䷈		豫	䷏

· 爻中與變綜錯之塘瞿來 章四第 ·

圖三第 屬所綜 宮正 八					圖二第 屬所綜 宮正 八					圖一第 屬所綜 宮正 八				
艮之屬					坎之屬					乾之屬				
履	睽	損	大畜	賁	豐	革	既濟	屯	節	剝	觀	否	遯	姤
↕	↕	↕	↕	↕	↕	↕	↕	↕	↕	↕	↕	↕	↕	↕
小畜	家人	益	無妄	噬嗑	旅	鼎	未濟	蒙	渙	復	臨	泰	大壯	夬
巽之屬					離之屬					坤之屬				
巽之屬自小畜至噬嗑逆行與艮所屬相綜					離之屬自旅至渙逆行與坎所屬相綜					坤之屬自復至夬逆行與乾所屬相綜				
艮之屬自賁至履順行與巽所屬相綜					坎之屬自節至豐順行與離所屬相綜					乾之屬自姤至剝順行與坤所屬相綜				

說明

↑↓  
表示相綜

■ 一 第 屬所綜 宮八

離	坎	坤	乾
訟	明夷	比	需
同人	師	大有	晉
綜乾之大有	綜坤之比	綜離之訟	綜坎之明夷

離 坎 綜 坤 乾

←

坎 離 綜 乾 坤

→

綜相正四與正四

■ 四 第 屬所綜 宮八

井	升	恒	解	豫
困	萃	咸	蹇	謙
兌之屬				

兌之屬自困至謙逆行  
與震所屬相綜

震之屬自豫至井順行  
與兌所屬相綜

圖二第 屬所綜 八宮雜

兌	震	巽	艮
歸妹 小過	隨 大過	蠱 頤	漸 中孚
綜艮之漸	錯巽之頤 綜巽之蠱 錯艮之中孚	綜震之隨 錯震之大過	錯兌之小過 綜兌之歸妹

兌	震	綜	巽	艮
←				
震	兌	綜	艮	巽
→				
綜相隅四與隅四				

就以上各圖所示，我們當知「八卦變六十四卦圖」（亦有稱之為「古法六十四卦變說」），不僅表示了八卦是如何的變為六十四卦，而且亦含蘊相關的各宮之卦是如何的相綜相錯，而且是凡陰儀之卦皆逆行而與陽儀之卦相綜。由此，我們當亦可看出來氏所謂之錯綜，確盡了卦爻變化之妙。惟此等變化規律所顯示者，其最大的缺點，乃乾坤兩宮，及坎離，震巽，艮兌諸宮之間不能發生互變。固然，來氏提出了六爻變而也自然相錯這一觀念，似可以補救此一缺點；但是，必須將此一觀念毫無保留的加以發揮，才真能完全補救此一缺點；如此，當亦可以盡卜筮的卦爻變化之可能了。然後再加上來氏所謂之中爻這一觀念，大體上應是完全揭開了卦象的秘密。以下我們將考查來氏所謂之中爻究竟是什麼？

## 第四節 來瞿塘所謂之中爻

來氏所謂之中爻，據他自己說：「中爻者，二三四五所合之卦也。繫辭第九章，孔子言甚詳矣。大抵錯者，陰陽橫相對也。綜者，陰陽上下相顛倒也。變者，陽變陰，陰變陽也。中爻者，陰陽內外相連屬也。周公作爻辭，不過此錯綜變中爻四者而已。如離卦居三，同人曰三歲，未濟曰三年，既濟曰三月，明夷曰三日，皆以本卦三言也。若坎之三歲，困之三歲，解之三品，皆離之錯也。漸之三歲，巽之三品，皆以中爻合離也。豐之三歲，以上六變而爲離也。即離，而諸爻用四者可知矣。孔子韋編三絕于陰陽之理，悅心研慮已久，故于圓圖看出錯字，于序卦看出綜字，所以說錯綜其數。又恐後人將序卦一連，不知有錯綜二體，故雜亂其卦，惟令二體之卦相連，如乾剛坤柔，比樂師憂是也。又說出中爻。宋儒不知乎此，將孔子繫辭所居而安者文王之序卦，所樂而玩者周公之爻辭，認序字爲卦爻所著事理當然之次第。故自孔子沒，而易已亡至今日矣。」照來氏此所說的：第一，來氏所謂之中爻，即是指「卦中四爻」而言，鄭康成所謂之「互體」，其義亦類此。惟來氏依下繫第九章所說的而直名之爲中爻，亦屬極爲恰當。下繫第九章曰：「易之爲書也，原始要終，以爲質也。六爻相雜，唯其時物也。其初難知，其上易知，本末也。初辭擬之，卒成之終。若夫雜物撰德，辨是與非，則非其中爻不備。噫！亦要存亡吉凶，則居可知矣。知者觀其彖辭，則思過半矣。二與四同功而異位，其善不同。二多譽，四多懼，近也。柔之爲道，不利遠者，其要無咎，其用柔中也。三與五同功而異位。三多凶，五多功，貴賤之等也。其柔危，其剛勝邪。」來

氏對若夫雜物撰德至則非其中爻不備這一段之解釋，是：「物者，爻之陰陽；雜者，兩相雜而互之也；德者卦之德，撰者述也。內外二卦，固各有其德。如風山漸，外卦有入之德，內卦有止之德。又自其中爻三五二四之陰陽，雜而互之，則二四有坎陷之德，三五有離麗之德，

六五四三初

（達按風山漸

三三

三

三

三

三

三

三

三

三

三

三

三

三

三

三

三

三

三

三

三

三

三

三

三

三

三

三

三

三

三

三

離卦，所謂三五有離麗之德，即是指此而言。）又撰成兩卦之德矣。辨是與非者，辨其物與德之是非也。是者，當于理也，非者，悖于理也。蓋爻有中，有不中，有正，有不正，有應與，無應與，則必有是非矣。故辨是與非，非中爻不備。」又曰：「初與上，固知之有難易矣。然卦理無窮，內外有正卦之體，中爻又有合卦之體，然後其義方無遺缺。若夫錯陳陰陽，撰述其德，以辨別其是非，使徒以正卦觀之，而遺其合卦所互之體，則其義必有不備者矣。」照繫辭所說的及來氏所解釋的看來，則知每一卦皆有是與非。我們要能辨是與非，必須不能忽視中爻所成之互卦；否則，即是有遺缺而不完備。第二，來氏對二與四同功至其剛勝邪的解釋，是：「同功者，二與四互成一卦，三與五互成一卦，皆知存亡吉凶，其功同也。善不同者，二中而四不中，故不同也。……三多凶者，六十四卦，惟謙卦勞謙一爻，許之以吉，所以三多凶。……」我認為二與四同功而異位及三與五同功而異位，以來氏此註為最明白。不過，來氏對亦要存亡吉凶；而將要解釋為中爻，則未免過於牽強。同時，來氏認為所居而安者是文王之序卦，亦未免過於拘泥；因為，就六十四卦而言，固然是有其次第；但就六爻之卦而言，其變化亦必是有序，亦可以說必是依一定之規律的。君子因知其事理當然之次第，此所以是居而安。至於事理當然之次第是什麼？在我們看來，當不外於錯綜變與中爻這四者所可

能有之變化，亦即是不外於卜筮的可能的變化。王船山認為每卦有十二爻，半隱半見，此與焦氏易林之四千零九十六卦是同一意味。吾人若能善會之，則知易林與船山皆是講卦爻的可能變化，而不是講真有十二爻，或真有四千零九十六卦。吾人仔細考查啓蒙考變占第四所附之三十二圖，便知易林與船山之真正意義所在了。而來氏的錯綜變與中爻四者，大體上是能盡卦爻變化之妙，亦即是能依此原則而解釋周易經文，不致有缺陷而不完備。第三，來氏周易集註，幾無一卦不用中爻而解釋爻辭；例如屯之六二，女子貞不字，十年乃字，乃中爻艮止，而有不字之象；又中爻坤土，土數成于十，有十之象。如蒙之初六，利用刑人，用說桎梏；因坎爲桎梏，故有桎梏之象；按在足曰桎，在手曰梏；中爻震爲足，外卦艮爲手，故有用桎梏之象。如需之九二，小有言終吉，乃中爻爲兌口舌，故有小言之象；其九五需于酒食，因坎水有酒象，中爻兌口有食象。如訟之六三，食舊德，貞厲終吉，或從王事，無成；因中爻巽綜兌，故有口食之象；又因中爻離日，故有王之象。就以上所引來氏依中爻的觀點而對屯蒙需訟四卦所作之解釋，則知爻辭之意義，確有非依中爻的觀點而不能明白解釋者。第四，在這裡，有兩義須特別闡明者：其一，卦爻之變化，雖是表示了吉凶悔吝；然而所謂吉凶，乃是以是爲吉，以非爲凶；因此，所謂趨吉避凶，亦就是「辨是與非」。下繫第十章曰：「道有變動，故曰爻；爻有等，故曰物；物相雜，故曰文；文不當，故吉凶生焉。」這是很明白的表示了，吉凶之生，乃由於文之當不當，亦即由於物之是或非。（連按：我國古籍中物字，多作事字解。如物有本末，事有終始，即是指明德親民知止能得等爲物或事，可參考朱子大學章句。）惟古人治易，極少能以吉凶當作是非解釋者，此亦由於將「若夫雜物撰德，辨是與非，則非其中爻不



備」這幾句話輕易讀過之過。固然，宋明理學家，基於義理（即哲學）的觀點而講易者，似有以吉凶悔吝而當作是非之意者；但他們並沒有完全脫掉迷信的色彩，所以他們皆未能肯定吉凶悔吝即是指是非而言。其次，五行之說，固極少哲學的價值；但依五行之說而解釋爻辭，則未嘗不可。因此，我們非常不贊成漢儒將五行比擬爲五常；但說卦傳以五行而釋八卦之象，來瞿塘并藉以解釋爻辭，我們則認爲確能符合周易之原意；否則，周易之許多爻辭是無法解釋得明白。

## 第五節 來氏之學與周易哲學

我們對於從義理的觀點而講周易者，在原則上是沒有不贊同的；因爲所謂從義理的觀點，也可以說即是依哲學的觀點。本書即是從義理的觀點而概述周易哲學是什麼？但是，如王輔嗣之掃象而祇講義理，則未見得是完全正當的；因爲若不依象數之學，周易的許多經文都是無法讀通。以上各章，我們既討論了卜筮之學與卦爻之變化，同時也考查了漢人與清人所講的卦爻之變化。我們認爲，漢儒與清儒對於周易之研究，并非全無可取；所以在上一章中，特別講明虞焦之學，并依之以讀經，亦必有可「樂而玩者」；然而講卦爻變化之規律，則來瞿塘所謂之錯綜變與中爻，實較虞翻焦循輩所講的要爲當於理，而且亦可以盡卜筮之卦爻的可能變化。清儒崇漢儒之學，而來氏大體上是崇宋學者。門戶之見，以致清儒對來氏之學未能加以發揚，此亦足證清儒治學之態度亦大有問題。總之，我們治易，固應崇義理，然而決

不能遺象數。這就是說，我們應依象數之學而讀通經文，然後再從義理的觀點，將周易之經文予以融會貫通之解釋，而發明周易哲學之真義。再者，吾人研究象數之學，對於各家之說，實宜詳作比較，俾能辨明其正誤，而吸收各家之優點，使我們對於周易之經文，能獲得最正當之解釋。這是我們研究周易哲學最應注意之點；否則，我們對於周易哲學將永遠祇是宮牆外望而已。在這裡我們仍須順便指陳的，即：吾人依象數之學而講卦爻之變化，固在於藉以讀通周易之經文，然而也就是研究了周易哲學的方法論；不過，我們若須窮究周易哲學的本體論或宇宙論，則我們仍應依象數之學而講卦爻之生成。在下一章中，我們將依邵子的伏羲四圖而說明周易哲學的形而上學。

## 第五章 伏羲四圖與周易哲學

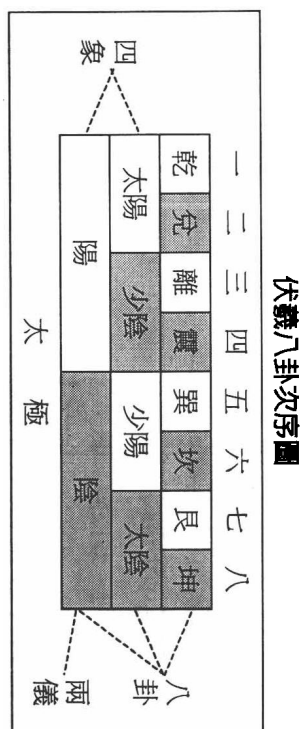
### 第一節 緒言

所謂伏羲四圖，即：伏羲八卦次序圖，伏羲六十四卦次序圖，伏羲八卦方位圖，伏羲六十四卦方位圖。朱子說：「伏羲四圖，其說皆出邵氏；蓋邵氏得之李之才挺之，挺之得之穆修伯長，伯長得之華山希夷先生陳搏圖南著，所謂先天之學也。」照朱子此說，則知所謂伏羲四圖，乃是邵康節傳自道家者。關於此四圖的傳授歷史，我們可暫不深究；因為在本章中，我們祇須考查其在哲學方面的意義與價值。再者，照朱子此說，則知此四圖所講的是先天之學。所謂先天之學，可以說即是形上學。其意義是說，在未有天地之先，此「先」是什麼？而且，此「先」是如何的成為天地？這就是西方哲學所講的本體論與宇宙論。因此，伏羲四圖所講的當然就是周易哲學的本體論與宇宙論。

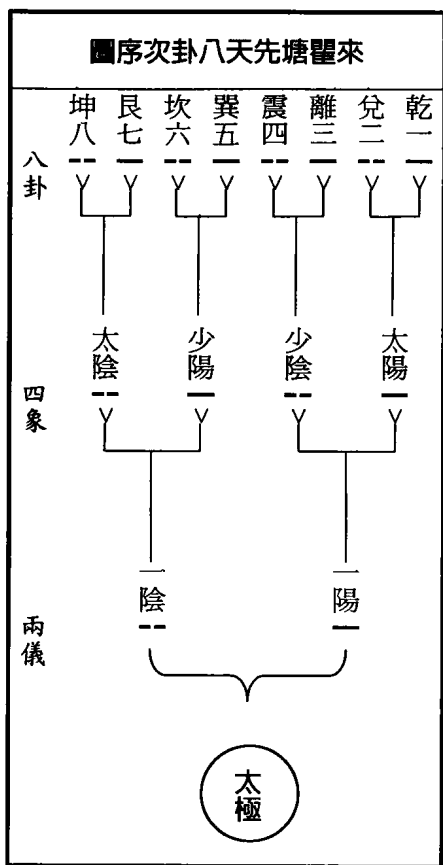
## 第二節 伏羲八卦次序圖及伏羲六十四卦次序圖

所謂伏羲八卦次序圖，可以說是說明易傳所說的，「是故易有太極，是生兩儀，兩儀生四象，四象生八卦。」這一段而以圖象表示之。也可以說，易傳所說的「是故易有太極」這一段，是說明了伏羲八卦次序圖是什麼。所謂伏羲六十四卦次序圖，可以說是說明易傳所說的，「八卦成列，象在其中矣，因而重之，爻在其中矣。」這一段而以圖象表示之。也可以說，易傳所說的「八卦成列」這一段，是說明了伏羲六十四卦次序圖是什麼。再者，易傳這兩段所說的，無論是講漢易或講宋易者，大致都承認是講的八卦之生成；也就是說，大家都承認這是講的畫卦之原理。因此，邵子此兩次序圖，是在表明八卦及六十四卦是依據什麼內在的規律而畫成的。我們可不論八卦與六十四卦是否由一個人畫成的；但是，我們卻可以確定，畫卦者，必是來自覺到八卦或六十四卦的內在規律，然後才可以畫出八卦或六十四卦。這就是說，八卦或六十四卦之畫成，決不是偶然的或隨意的。凡研究周易者，若不是不得其門而入，無論是講漢易者或是講宋易者，亦皆承認八卦或六十四卦之畫成，決不是偶然的或隨意的，而是有其內在的規律。因此，我們可以這樣的說，此畫卦的原理，必是畫卦者所自覺到的。假如，邵子的此兩次序圖，是非常恰當的表示了畫卦的原理；或者說，祇有此兩次序圖才真足以表示畫卦的原理；那麼，我們也可以說，此兩次序圖，即是畫卦者所畫之圖。卦，既然大家都承認是伏羲所畫的；於是，也當然可以說這兩次序圖是伏羲所畫的。邵子之所以稱為伏羲八卦次序圖或伏羲六十四卦次序圖者，其故當在於此。現在，我們須作進一步

研究者，即：此兩次序圖所表示之畫卦原理，是否即畫卦者所自覺到的畫卦的原理。我們認為，邵子的此兩次序圖，應即是畫卦者所自覺到的畫卦的原理。因為，清代治漢易者所主張的乾坤生六子之說，是并不能恰當的表示畫卦的原理，而祇有此兩次序圖才真足以表示畫卦的原理。尤其是，祇有伏羲八卦次序圖，才真能極其明白的表示易傳所說的「是故易有太極」這一段的意義是什麼。茲特將邵子的伏羲八卦次序圖列之於左：



右圖的陰（■），若以「一」代表之，陽（□）則以「—」代表之，便可列成來瞿塘所謂之「先天八卦次序圖」：



依以上兩圖所示，則知其第一層（即最下一層）的陰與陽，是名之為兩儀。所謂四象，則須合第一層與第二層而觀之，才可以得出一一（太陽）一一（少陰）一一（少陽）一一（太陰）等四象。因此，乾兌離震巽坎艮坤等八卦，是合第一二三各層而觀之的。吾人觀右圖所顯示之八卦生成的方法，當可瞭解到，八卦應是依此原理而畫成的。朱子曾贊之曰：「尤見法象自然之妙也。」假如我們不帶任何成見而觀之，當知此圖確是能表示畫八卦的原理所具有的「自然之妙」。我們已指出過，清代治漢易者是贊成乾坤生六子之說；所以他們是反對邵子的「先天之學」；關於先天之學的反對的主張，我們將於下一節予以駁斥外，在這裡，我們擬先說明伏羲八卦次序圖所具有之哲學意義：第一，照伏羲八卦次序圖所示，是恰好說明了這「用」

是「體」所顯現的。因為伏羲八卦次序圖所謂之太極，我們可假說為本體；其所謂之兩儀四象八卦，我們可假說為分殊之用；所以易傳所謂「是故易有太極，是生兩儀，兩儀生四象，四象生八卦」這一段，其意義是說，此變易的分殊之用，是有其不變之本體；而此不變之體，是極其簡易的以一陰一陽的成其變化；於是，易傳的「是故易有太極」這一段所謂之「生」，實祇是說，此不變之體，是由簡而繁的以成其變化。也就是說，此所謂「生」，不是如父母之生出子女，而祇是生起了變化之現象。我常以米達尺為例而說明用是體所顯現之意義。我們都知道，米達尺的每一公分，即是每一米達尺的百分之一。任何一根米達尺，開始時必是一無所有的。此亦可以說是由於一陰一陽，或「一每生二」的自然之理而逐漸的顯現為一百公分。此米達尺可假說為體，此一百公分可假說為分殊之用。因此，此米達尺自己雖仍然是它自己而未變為不是它自己；但是，卻生起了一百公分；而且，此可假說為分殊之用的一百公分，很顯然的不是離此可假說為體的米達尺而自存。這即是說，離了米達尺即沒有公分，離了公分即沒有米達尺。同樣的，我們也當然可以說，離了兩儀四象八卦即沒有太極；離了太極即沒有兩儀四象八卦。所以，此兩儀四象八卦是此太極所顯現的；而伏羲八卦次序圖是恰好的說明了此一意義。第二，所謂「易有太極」，亦可說是「太極有易」。不過，所謂「太極有易」，是就「太極」而言。太極自己雖不變，但可生起變化的現象。吾人特再以水為例而說明之。就抽象的或普遍的水而言，水之自身可以說是沒有變化的，但可生起波浪。波浪則是變化不已的。此波浪之變化不已，即可名之為「易」，而水則可譬之為太極。此所以太極是有易。也就是說，易雖然祇有變化之跡而自己并無形體，但必有所本。所以，此無形之

易，并不是架空的，而必有其本體。周易是講易者。因此，易傳祇說易有太極而不說太極有易。究其實而言，易即太極，太極即易；蓋離了太極即無易，離了易即無太極。第三，照鄭玄的看法，太極、太一、太易，是同義而異名。他說：「太一者，北辰之神名也。居其所曰太一。常行於八卦日辰之間曰天一。」（見易緯乾鑿度鄭玄注）張惠言曰：「太極之行，又不可見，故指日月斗以況之。日月相運，而成四時，二十四氣，七十二候，是太極變化之跡，故謂之神，神即太極也。」張惠言此說，大體是不錯的。這較之許多穿鑿附會者，以太極就是建築物中之最高處，要為當於理；但是，若以為此代表太極變化之跡的八卦或六十四卦，即是代表二十四氣與七十二候，則仍是不免於穿鑿附會。吾人認為，太極祇是本體之專名。本體是一，是普遍，所以本體它自己即是最高之共相。但因爲本體雖是無方所，無形體，無地位可頓放的，卻不是掛空的；所以本體必是具體的。太極既是本體之專名，所以太極必是具體的；又因爲太極是最高之共相，所以太極也是抽象的。吾人必須理解及此，才真能洞悉太極之意義是什麼？若不明此，則對於太極之任何解釋，必皆是徒爲廢詞。同時，太極是有易的。周易所講的易，即是講太極是如何的易；講太極是如何的易，此即是講體是如何的顯現爲用；講體是如何的顯現爲用，此即是講宇宙的本體是如何的顯現爲宇宙萬象。因此，易傳的「是故易有太極」這一段，一方面固是講八卦乃如何畫成的，一方面也是講周易的宇宙論是什麼？而伏羲八卦次序圖，卻既是說明了畫卦的原理，也是說明了周易哲學的宇宙論。因爲伏羲八卦次序圖，是恰好的說明了這「用」是「體」所顯現的；而易傳所謂的「易有太極」，亦可說是「太極有易」；所以易與太極，究其實而言，是一而非二。這就是說，周易哲學的



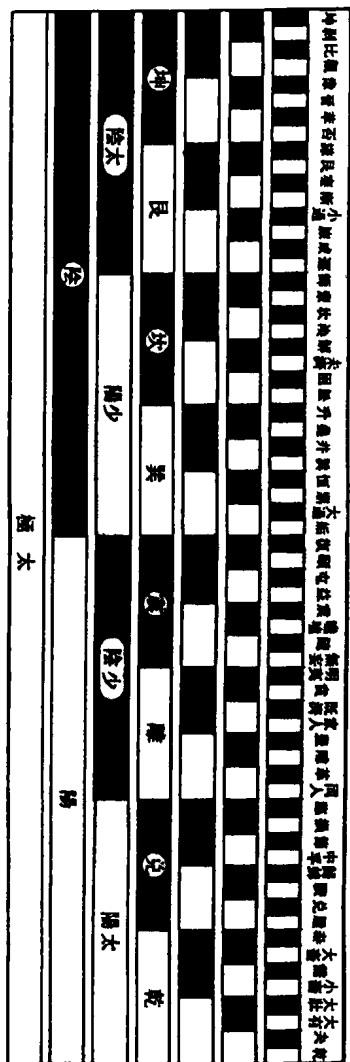
宇宙論，其基本觀點，即是如程伊川所說「體用一原，顯微無間」。近人熊十力更創爲「稱體顯用」之說，而將此意作極爲詳盡之發揮。吾人認爲，祇有伏羲八卦次序圖，才真是極其明顯的表示了「體用一原」或「稱體顯用」之理而也是表明了畫卦的原理。第四，照以上所說，吾人當可理解到，畫卦之原理即是宇宙生成的原理。因此，八卦或六十四卦，固可以說是太極變化之跡；若究其實而言，亦祇是以象顯變化之理而已。於是，凡將八卦或六十四卦而過於穿鑿附會的以作爲說明感性事物之依據者，皆是錯誤的說法。此所以以六十四卦代表氣候是一種不正確的認識。歷代治易者，多不明此理，此所以弄得周易是莫測高深而難懂。王輔嗣之所以摒去象數之說，程子釋易之所以不注易傳，皆是爲避免此等錯誤。但因嗜廢食，而馴致對於周易之理解，不能深入。蓋周易是以卦象而講變化之理者。若不依卦象之變化而講周易的變化之理，則對於周易必難有確切之理解，而祇是如隔靴搔癢而已。我們之所以不遺象，並從哲學的觀點而講圖象之理，一方面是在於避免歷代治易者泥於圖象之錯誤，一方面也是糾正王弼等掃象之過失。現在我們既已說明了伏羲八卦次序圖所具有之哲學意義，當知此圖確是講先天之學者。因此，則知易傳所謂之太極，雖可以以日月斗而況之，但并非即是日月斗。吾人治易，若不明此，則決不能真知太極是什麼。許多人因不知邵子的先天之學的真義，所以許多人既不真的懂得太極，亦不真的懂得易。第五，現在我們須作進一步的陳述者，即：太極究竟是什麼？我們已陳述過，太極是本體之專名。因此，欲知太極究竟是什麼，亦即是要究明本體究竟是什麼？此所謂之本體，當即是指宇宙或存在之本體而言。照康德的說法，此本體是不可知的。照佛教徒的說法，此本體是不可思議不可言說的。不過，佛

教徒卻認為此本體是可證得的。也就是說，佛教徒認為本體雖不可思議與不可言說，卻并非不可知。他們是以離棄感性的直覺而證悟本體。所以他們認為，本體不是感官的能力所能認識的。佛家之說，雖未必全是，但大體上是不錯的。這即是說，我們欲真能識得本體，是必須離棄感官的認識而洞達此理之大全；而且，此大全之理，并非即是抽象的；如以為是一具體的事物，亦是錯誤的；因此，此本體卻是難於描述的。但是，我們若本於「體用一原」之說，而即用以顯體；則我們若能正確的說明用，亦就是正確的說明體。伏羲八卦次序圖，可以說是極為明確的而說明此體之大用者。就此圖所示之象而言，此體是顯現了一陰一陽之用；因此，我們當可以說，此體必是陰陽合一的。也就是說，離去陰陽即無體。然則陰陽之意義是什麼呢？記得馮友蘭曾說：陰陽完全是兩個邏輯的觀念；因為這兩個觀念并不確指任何實際的事物而卻可指任何實際的事物。馮氏此說，雖未必完全不對，卻決不能將陰陽作如此之解釋。我們認為，陰陽之義，如就其所已成象者而言，則就是乾坤。然則乾坤之意義又是什麼？易傳曰：「是故闔戶謂之坤，闔戶謂之乾，一闔一闢謂之變，往來不窮謂之通。」這就是說，乾坤乃一闔一闢之兩種作用而具有變通之理者。也就是說，此宇宙的本體之所以能變而通之，乃因其是具有一闔一闢之作用。熊十力將此一闔一闢之兩種作用，名之為收斂的與發揚的兩種勢用。此開闢的或發揚的乾陽之勢用，是自疆不息的。因其是自疆不息的，所以是無可限制的；因其是無可限制的，所以乾陽之勢用是無方所無形體。又周易乾象曰：「大哉乾元，萬物資始，乃統天。」這就是說，乾陽之勢用是為萬物之始，此所以是「統天」的。至於此收斂的坤陰之勢用，乃是「德合無疆」的凝聚此發揚之勢用而使之「通理」。我們也

可以這樣的說，乾陽之勢用，是無有範圍的；因其是無有範圍的，所以是無理可說的。至於坤陰之勢用，雖是「承天而時行」，但因其是「至柔而動也剛，至靜而德方」，所以能合此無疆之乾陽而使其有理可說。我個人認為，理乃是物之所以爲物者。周易坤彖曰：「至哉坤元，萬物資生，乃順承天。」這就是說，無此坤陰的收斂之勢用，則萬物便不能資之以生。於是，我們當可以說，坤陰之勢用，乃物之所以爲物者。也就是說，此無疆的乾陽之勢用，是藉坤陰的收斂之勢用而顯現爲存在。但是，我們亦不可誤以爲此兩種勢用是截然劃分的。我們也可以說，此勢用本是一，不過是顯現爲如此的兩種功能而已。此一便是本體。至於此本體究竟是什麼呢？我們除了從本體所具有之作用以描述本體是如此如此而外，亦很難有更爲清楚的描述；所以要真能理解本體是什麼，是祇有「默而識之」。第六，照伏羲八卦次序圖所示，我們當可以說，此太極性的一陰一陽即是本體它自己；至於八卦，則是本體稱其所有的而顯現爲一系系的用。凡有形象可說之用，必皆是一系一系的。現代核子物理學家，認爲存在祇是一系一事點，這是很足以發明周易哲學的原理。因此，周易哲學的本體論與宇宙論，就我們依邵子的先天之學而所作的各種辨說看來，則知邵子的先天之學，確是能說明易之所以爲易；也就是伏羲八卦次序圖，確是能表明畫卦的原理而毫無牽強附會之處。至於此體何以必是顯現爲一系一系的用，乃因此太極性的一陰一陽之兩種勢用現起時，因凝聚的作用，勢必成爲無量的小而無內的小一或極微。又因此小一或極微，當其成象時，必是一系一系的才有形象可說，此所以必須是三畫而成卦。因爲從數學的觀點來說，必須是三個點，才可以表示一確定的範圍；所以三畫之卦，固可以說是象徵天地人；然究其實而言，乃祇是

表示一確定之範圍而已。此一確定之範圍，當可以說即是一系。至於六爻之卦，則可以說是表示一「七微」。七微亦稱極微。極微之所以亦稱為七微者，乃指此極微之個體，必是具有上下四方，才能成為此個體。所以六爻之卦，此六爻即可說是代表上下四方，此卦自己即是代表一。合卦自己與六爻而言，則就是一「七微」。照這樣說來，作易者之所以將卦定為六爻，除了易傳所說的「兼三才而兩之」的這個理由外，七微之說，亦有助於我們而理解六爻之卦之所以定為六爻。因為六爻之卦的每一爻，固亦可以說是代表一極微，而六爻之卦實亦祇是代表一極微。如以六爻之卦的每一爻皆代表一極微，則此六爻之卦，便是代表一極微之系統，而如現代核子物理學家所謂之一系列的事點或事點之群；然而此一極微之系統仍是極微的，亦仍然祇是一最小之單位。不過，此一最小之單位，乃是一完全的空間範疇，因其是一具有上下四方之個體。於是，此三爻之卦，則祇能說是各個不同的最初形式的總體；而六爻之卦，則是各個不同的完整的總體；也可以說，是思想深入它自己後所形成的各個不同的思想的總體。照這樣說來，伏羲八卦次序圖與伏羲六十四卦次序圖，則是融合各個不同的總體而發展為一完整的圖形。用黑格爾的觀點來說，則是達到了「理念的聯合」的階段（見黑格爾「哲學史演講錄」）。因此，周易的六十四卦，若不依邵子的先天之學而將之結合成一個整體，則周易便成為無本之學；而且，也不能達到了黑格爾所謂的「理念的聯合」的階段。現在，我們特將伏羲六十四卦次序圖列之於左：

# 伏義六十四卦次序圖



關於伏羲六十四卦次序圖，朱子曾作解釋說：「前八卦次序圖，即繫辭傳，所謂八卦成列者；此圖，即其所謂因而重之者也。故下三畫，即前圖之八卦；上三畫，則各以其序重之；而下卦，因亦各衍爲八也。若逐爻漸生，則邵子所謂八分爲十六，十六分爲三十二，三十二分爲六十四者，尤見法象自然之妙也。」我們認爲，邵子的兩次序圖，確是很明白的表示了八卦與六十四卦的生成原理。不過，邵子所說的八卦分爲十六卦，十六卦分爲三十二卦，此不應理。然照朱子此所說的看來，則知邵子的一分爲二，二分爲四，四分爲八，八分爲十六，十六分爲三十二的加一倍法，是相當於辯證法所謂之「一的分裂」；祇是辯證法者認爲任何的「皆是相反者之同一，而邵子則是認爲此大全之一是逐次的依加一倍的方式而分裂爲二。這就是說，在邵子的觀念中，祇有此大全之一是逐次的依加一倍法而分裂，并不是有許許多多的獨立的一的分裂。從邵子之說，當然也可以說，凡一必分裂爲二；或者，也當然可以說，凡一皆是相反者之同一。但是，從邵子之說，則必須肯定，任何一的分裂，或任何相反者之同一，必皆在此大全之一的系統或範疇中，而不是孤立的。講辯證法者，雖也有人認爲現象是相互依存，普遍聯繫的；但唯物辯證法，則是無本之學。因此，邵子的加一倍法，而使吾人直透此易之本原，實大有功於後學；至於他所說的八卦分爲十六卦，十六卦分爲三十二卦，則是畫蛇添足。於是，朱子本繫傳所謂之八卦成列與因而重之，而解釋六十四卦次序圖所顯示之畫卦原理，此當然是很正確的。因爲就此體之顯現爲特殊的用而言，由於此體是陰陽合一的，所以此用是一陰一陽的；又由於此一陰一陽之用，因凝聚的作用而顯現爲無量的小而無內的小一或極微；而且，此小一或極微亦由於類聚群分之故而顯現不同層次之相反而又相

成之勢用，此當然可理解爲如邵子所說的一分爲二，二分爲四的逐次的依加一倍法而分裂；但是，當吾人洞達此逐次的依加一倍法而分裂的大用之體系，並因而體悟此畫卦之原理時，吾人當可以說，此六十四卦是因成列之八卦而重之。此是既不違排列組合之代數學的原理，亦與加一倍法的逐次分裂之結果相應；不過，六十四卦之所以爲六十四卦，應取「因而重之」之義爲妥。此所以朱子之解釋是正確的。朱子講畫卦之原理時曾說：「雖其見於摹畫者，若有先後而出於人爲；然其已定之形，已成之勢，則固已具於渾然之中，而不容毫髮思慮作爲於其間也。程子所謂加一倍法者，可謂一言以蔽之；而邵子所謂畫前有易者，又可見其真不妄矣。世儒於此，或不之察，往往以爲聖人作易，蓋極其心思探索之巧而得之，甚者至謂凡卦之畫，必由著而後得，其誤益以甚矣。」（見胡方平周易啟蒙通釋）朱子又曰：「聖人當初亦不恁地思量，只是畫一個陽，一個陰，只管恁地去，自一而二，二而四，四而八，八而十六，十六而三十二，三十二而六十四，既成個物事，自然如此齊整，皆天地本然之妙元如此，但略假設聖人手畫出來。」（見同上）胡方平認朱子此說是「至誠言也」。就朱子此所說的看來，我們當可以想見，作易者，在「仰則觀象於天，俯則取法於地，觀鳥獸之文，與地之宜，近取諸身，遠取諸物，於是始作八卦，以通神明之德，以類萬物之情」時，可能祇是畫一個陽一個陰，而並沒有「恁地思量」；但當八卦或六十四卦畫成後，他必是發現了此畫卦之原理，「固已具於渾然之中」；否則，他不致祇畫八卦與六十四卦。照這樣說來，邵子的此兩次序圖，確是能表示畫卦者所自覺到的畫卦的原理；而且，此不僅使我們瞭解了八卦的構作程序，更使我們能藉以體認出周易哲學的宇宙論與本體論。

## 第三節 對乾坤生六子之說及反對先天之學者的批判

首先我們仍應指出的，我們雖贊同邵子的兩先天次序圖；但我們的哲學卻與邵子的哲學不同。邵子曾說，「心爲太極」，「道爲太極」。我們認爲，說「道爲太極」，這是可承認的；因爲，道是不能確指爲心或物的。若說「心爲太極」，則我們便不能贊同；因爲，就以上我們對於太極之辨說看來，我們所謂之太極，必是心物合一的。所以，我們雖贊同邵子的兩次序圖，但并不完全同意邵子對兩次序圖所作之解釋。至於清代治漢易者反對先天之學并持乾坤生六子之說，我們認爲是不正確的，茲分述之於次：

### 第一，毛奇齡的反對先天之學

對先天之學，持反對態度者，可以毛奇齡爲代表。毛氏在其所著仲氏易中曾說：「然則何以知變易交易爲伏羲氏之易。夫世信以爲伏羲畫卦，如陳氏所授先天之說（邵子先天圖，爲陳搏所授，故稱陳氏）。由兩而四而八而十六而三十二而六十四，爲畫卦之終始乎？（先天圖凡六層。第一層一陽一陰爲兩儀，第二層二陽二陰爲四象，第三層四陽四陰爲乾兌離震巽坎艮坤之八卦，第四層八陽八陰爲十六，第五層十六陽十六陰爲三十二，第六層三十二陽三十二陰爲六十四卦。所謂八卦成列，因而重之之義如此。）夫兩儀四象者，生卦之序，非畫卦之序也。（八卦由太極兩儀四象所生，原有四層，今去太極，而以兩儀爲伏羲之第一畫，則早有兩畫，非一畫矣，且去太極一層無理。）因而重之者，以三重三，非謂二可重一，四可重二，八可重四也。（陳氏祇以倍法爲重法，此正程子稱邵子爲加一倍法者，不知以三重



三，不過以卦重卦耳。若謂八可重四，則八卦亦重卦，非純卦矣。）故就其成卦而觀之，則由兩而四，由四而八，由八而至六十四，未爲不可；而就其畫卦而觀之，則不然。夫伏羲但畫八卦耳，何曾畫六十四卦乎？繫辭曰，乾坤成列，易立其中，則先畫乾坤。又曰，八卦成列，象在其中，則次畫八卦。又曰，因而重之，則爻在其中，則于是不再畫也。第因其所畫而複配之爲六十四卦，而易象終焉。故周禮經卦皆八。揚雄謂必義經以八卦。孔安國曰，伏羲氏之王天下也，始畫八卦。皆以畫八卦爲一截，未嘗一及重卦。而重卦之起，舊有歸之神農者。（京房引孔子之言曰，神農重乎八純，謂取伏羲八純卦，而重之爲六十四卦。史記亦云，神農始作重卦。）有歸之大禹者。（周禮三易，一曰連山，即夏易，謂以重艮爲連山也。晉孫盛曰，夏禹修用連山，以艮之重卦爲夏首。）雖其說不可深信；然亦以見八卦與六十四卦，縱成自伏羲，亦必不連次而加畫之，斷可識矣。故先天之圖，其誤有八：一、畫繁。（自一畫爲陽，二畫爲陰，三一爲乾，三二爲坤，而其畫已畢，未有畫至六十四卦者。今圖取巧便；但以黑爲陰，白爲陽耳。此非義畫法也。若義畫原法，則黑皆兩畫，是六十四卦，在陽有一百九十二畫，在陰有三百八十四畫，太不憚煩矣。此非自然因重之數也，其誤一也。）二、四五無名。（四象分四畫，爲太陽、少陰、少陽、太陰。今增至十六畫，又增至三十二畫，則可名十六象、三十二象乎？抑仍名四象乎？若仍名四象，則八卦又生四象矣，其誤二也。）三、三六無住法。（惟只有三，並無四畫五畫之加，故三畫而止，便可名之爲八卦。如連翻加畫，則何以三畫有名，四畫五畫，祇空畫更無名也；且何以見畫之當止于三，當止於六也，其誤三也。）四、不因。（乾坤成列，始畫八卦，八卦成列，始作重卦，故曰因而重之。因者，因成列之卦也。若一連畫去，何所因乎，其誤四也。）五、父子母女並生。（乾父坤母，合生六子，此繫詞明言次第也。今八卦并生，其誤五也。）六、子先母，女先男，少先長。（六子俱先坤，兒

離先震，巽先坎，兌又先離，離又先巽，于一索再索之敘，俱失盡矣。義畫次第，必不如是，其誤六也。）七、卦位不合。（說卦卦位，千古不幾。今以遞加之畫而環圖之，乾一右轉，巽五左旋，以乾南坤北離東坎西為象，此實本魏氏參同契，乾坤運轉，坎離匡郭之圖，而妄名先天，致邵子以雷風相薄，水火不相射為證；夫說卦上文既言六畫成卦，則此時卦位已定，第言其參互為推卦之時，故曰八卦相錯。若伏羲畫卦，則焉有卦未成而早相錯者，且相薄相迫也。相對不可言相迫，況坎離正對而曰不相射，則明是相反之語，而引以取證可乎，其誤七也。）八、卦數杜撰無據。（卦原無數，但以大衍之數推之，則乾西北卦，正當地六相成之數，故曰乾六。坤西南卦，正當天九相成之數，故曰坤九。今無故而有乾一兌二離三震四之數，此何據乎，其誤八也。）具此八誤，而以爲伏羲畫卦次第如是，不可通矣。故伏羲畫，先畫三陽，參天也，參天之謂乾，故始乎乾也。然後以三而兩之，兩地也，兩地而得坤，所謂效法乎坤也，此陽之變陰者也。于是以三坤而變一陽謂之震，所謂震一索而得男也；以三乾而變一陰謂之巽，所謂巽一索而得女也。夫然後，二陽二陰，再變三變，而于是再索三索之坎離艮兌，以次成焉。此陰陽互易，乾坤之變爲八卦者也，此變易也。至于八之乘八，則因而重之，謂之交易，以乾交乾則爲乾，以乾交坤則爲否，以坤交坤則爲坤，以坤交乾則爲泰，而于是以乾坤二卦遍交之六子之卦，而隨以六子之卦反交之乾坤，而六十四卦成焉。此因而重之也。此真兼三才而兩之者也。（以兩乘三則爲六，便可知六爻連畫之謬。）此交易也。不讀史記乎，神農觀日中交易之象，始作重卦。夫交易者，固觀象之所由成；然而專屬之重卦，則明明以六十四卦爲交易一法，而其他無與，則因而曰重卦用交易，豈無謂也，然而周易無是也。」毛大可此說，爲清代治漢易者所崇奉。焦循并補充的說，卦之畫成，決不會如先天次序圖那樣整齊一致。我認爲，清代治漢易者，

并非全無成就。他們最大的缺陷，乃他們因反對宋學而不求「上達」，亦即是他們不肯澈上而洞見絕對者。因此，他們對於上一截總是置之不問的，此所以他們大致都贊成乾坤生六子之說。關於此說庸後再作批判外，在這裡須加陳述者：第一，所謂「伏羲但畫八卦」這祇是根據傳說中的歷史所作的一種推斷而已，這當然是「不可深信」的。我們認為，八卦與六十四卦姑不論是否為一人所畫；然而作易者，必是發現了八卦與六十四卦之內在規律，而後才定為六十四卦以講易。當畫卦時，或許是如朱子所說的，只是畫一個陽、一個陰，只管恁地畫去；但當他畫成六十四卦後，他必是發覺到，此八卦與六十四卦，確皆是一陰一陽的結果；不過，祇是繁簡的不同而已。因此，我們能說邵子的兩次序圖是無意義的嗎？毛大可亦承認就其成卦而觀之，未為不可，此亦足見毛氏并不完全否認兩次序圖之價值。第二，毛氏謂兩儀四象乃生卦之序，非畫卦之序。將畫卦之序與生卦之序當作不相同的兩件事，此說之非是，顯而易見。至於毛氏認為因而重之，是以三重三，這是不錯的。因此，若說八卦畫成之後，再因而重之以成六十四卦，這是於理可通的；而且，「四五無名」之說，也因此已不成問題。我們的反對邵子的八卦分為十六卦，十六卦分為三十二卦，其故亦在於此。但是，我們卻不能不承認，當六十四卦畫成後，是可以依邵子的伏羲六十四卦次序圖而陳示之。於是，說六十四卦，固已具於渾然之中；或者說，畫前確是有易，并非於理不通。同時，我們推想畫六十四卦者是先見到了此自然之妙，而因之以畫六十四卦，亦未為不可。因為，就卦之生成而言，在本質上確是一的逐次的分裂；但就易而言，則可以說是因而重之。一的分裂與因而重之，并非是不相容的。蓋一的逐次分裂，乃是此自成體系的分殊之用之所以自成分殊之用；

至於因而重之，則是此自成體系的分殊之用，亦可依排列組合的原理而建構之。前者是先天的，後者是可以由人爲之的；而此可以由人爲之之理，亦當然可以說是先天的。此所以先天之學，自有其不可推翻之立論依據，而毛氏之說，實并不完全可取。第三，至於毛氏「畫繁」之說，實是無意義之論；因爲邵子的兩次序圖，實祇是表示一陰一陽之謂道；故貌似繁而實簡。其他如所謂「不因」，乃是他對體用一原之宇宙論毫無理會。又如所謂「父子母女并生」及「子先母，女先男，少先長」等，皆完全是囿如感性的認識。而不知純陽之乾與純陰之坤，雖可象之爲父母；其他各卦，雖可象之爲兄弟姊妹。然祇是指此形下之器，是可有此理而已；并非謂乾坤就是父母，其他各卦就是子女。而且，任何現象，如對本體而言，皆祇是本體所顯現，皆不是外於本體而他在。先天八卦次序圖，是講體如何顯現爲用者，是指此形上之道如何成就爲形下之器者。也就是講普遍如何過渡爲特殊者。就感性的認識來說，是有所謂父母，有所謂子女；但就此理而言，則祇是殊異之有別於普遍而已。毛大可不知自己之淺陋，反而批評前人之非是。焦循輩并從而附和之，使中國哲學在他們手裡喪失，此誠可浩歎者。第四，至於毛氏所謂之「三六無住法」，此亦似是而實非。蓋從自然級數而言，乃是可以無限的；所以，任何一個有限之數，皆是在一定之條件下存在的。例如所謂伏羲畫卦，先畫三陽，參天也。這就是說，伏羲之所以祇畫三陽，而不是無限制的畫下去，乃參天之故。同理，此一逐次分裂，雖是無限的，但祇取八卦與六十四卦，又何不可？而且，所謂因而重之，亦是可以作無限的因而重之。於是，若以爲邵子的兩次序圖是三六無住法，而先畫三陽則就是有住法，此實不應理。再者，所謂「卦數杜撰無據」，實際上，先天八卦之乾一兌二離三

等，祇是就圖象所顯示者，予以數目之次序而已；并不一定說，一之數是代表乾，二之數是代表兌，三之數是代表離，而如此的以數代表卦。因此，卦數杜撰無據之論，實無意義。關於卦位不合之說，容後再詳論之。第五，在這裡仍須指出者，即毛大可所謂之伏羲八卦圖與伏羲六十四卦圖，究竟有什麼意義？茲特將該兩圖列之於後：

毛奇齡的「伏羲八卦圖」

☰	☳	☵	☱
一乾父	三震長	二坎中	四兌少
☷	☴	☶	☲
二坤母	四巽長	六離中	八兌少

毛氏說邵子的先天八卦，其卦數是杜撰無據；他自己的伏羲八卦，其卦數就真的有據嗎？觀毛氏此圖，則知他的乾一坤二震三巽四之說，確是淺薄已極。這適足以證明他完全不懂周易哲學而已。而且，他自己所定的卦數，是否可與河圖洛書之數相合呢？我們都知道是不相合的。由此更足證他所定的卦數，全無是處。現再來研究他的伏羲六十四卦圖。

毛奇齡的「伏羲六十四卦圖」

兌	艮	離	坎	巽	震	坤	乾
夬	畜大	有大	需	畜小	壯大	泰	乾乾
萃	剝	晉	比	觀	豫	坤	坤否
隨	頤	噬嗑	屯	益	震	復	震無妄
過大	蠱	鼎	井	巽	恒	升	姤姤
困	蒙	濟未	坎	渙	解	師	坎訟
革	賁	離	濟既	家人	豐	夷明	離同人
咸	艮	旅	蹇	漸	過小	謙	艮遯
兌	損	睽	節	孚中	妹歸	臨	兌履

毛氏此圖，與邵子的伏羲六十四卦方圖，除卦的次序不同外，在原理上毫無不同，茲特將邵子伏羲六十四卦方圖列之於左：

邵康節的伏羲六十四卦方圖

☰	☷	☱	☲	☴	☵	☶	☳	上卦 / 下卦
坤 ☷	剝 ☶	比 ☶	觀 ☶	豫 ☱	晉 ☱	萃 ☱	否 ☷	☰
謙 ☱	艮 ☶	蹇 ☵	漸 ☴	小過 ☱	旅 ☱	咸 ☵	遯 ☶	☷
師 ☵	蒙 ☱	坎 ☵	渙 ☱	解 ☱	未濟 ☵	困 ☱	松 ☱	☰
升 ☱	蠱 ☱	井 ☵	巽 ☴	恒 ☱	鼎 ☱	大過 ☱	姤 ☱	☷
復 ☱	頤 ☶	屯 ☵	益 ☱	震 ☳	噬嗑 ☲	隨 ☱	無妄 ☱	☰
明夷 ☱	賁 ☶	既濟 ☵	家人 ☱	豐 ☱	離 ☲	革 ☱	同人 ☱	☰
臨 ☱	損 ☱	節 ☱	中孚 ☱	歸妹 ☱	睽 ☱	兌 ☱	履 ☱	☰
泰 ☱	大畜 ☱	需 ☱	小畜 ☱	大壯 ☱	大有 ☱	夬 ☱	天 ☱	☰

我們可比較毛氏的伏羲六十四卦圖與邵子的六十四卦方圖，則知此二圖之畫成，在原理上雖無不同；但邵子的方圖，是有其內在的規律。（代數學的行列式，即是由邵子的方圖導出的，可參考王寒生所著「太極圖」一書。）至於毛氏的伏羲六十四卦圖，則祇是基於感性的認識而竊取邵子方圖的原理畫成的。因此，毛大可實祇是毫無理由的反對前賢，而其立論，亦於周易哲學毫無

補益。

第二，乾坤生六子之說的立論依據

照以上所述，我們知道毛大可亦是主張乾坤生六子之說。此說之立論依據，是本於說卦傳「乾天也，故稱乎父；坤地也，故稱乎母」這一段所說的。說卦傳這一段所說的乃是講八卦之變化而非講八卦之生成，在第一章中我們已詳作辯明。在這裡我們仍願作進一步考查的，即此說之能為清代許多治易者所崇信，他們的立論依據究竟是依據了什麼？據我的研究，他們大抵是根據虞翻之說而推演其理論體系。張惠言對於此點，較之毛奇齡要遠為完善。雖然張氏之說亦是不堅實的。為明此說之非是，茲特將張惠言之主張，節述於後：

繫傳所謂「是故易有太極」這一段，虞翻注曰：「兩儀謂乾坤也。乾二五之坤成坎離震兌，震春兌秋坎冬離夏，故兩儀生四象。乾二五之坤，則生震坎艮，坤二五之乾，則生巽離兌，故四象生八卦。」張惠言本其說曰：「聖人觀天之文，察地之理，得乾坤為天地之象，因以得乾坤相合為日月之象，因以得日月進退為乾元之象。故其作易也。先以三畫象太極之一七九；又效法為二八六之三畫，以為乾坤而象天地，是太極生兩儀。由是而觀，乾元之行，一施而為坎，再施而為離；一息而為震，再息而為兌，故曰乾二之坤五，成坎離震兌。（二五者中氣，非謂爻名。）皆陽生也。由是而布之，坎陽之中，以為月而配冬。天地一生水，乾元亦一生坎也。離陽之見以為日而配夏。天地二生火，乾元亦二生離也。震陽之生以為雷而配春，三生木也。兌陽之成以為雨而配秋，四生金也。此兩儀生四象矣。既象其息，乃復象其消。兌之反為巽，雨之散則為風。震之反為艮，雷自上則為霆。於是乾下就坎以成陽而配寒，



坤上就離以成陰而配暑。然後與日月之象合焉。繫曰，剛柔相摩，八卦相蕩，鼓之以雷霆，潤之以風雨，日月運行，一寒一暑，謂此也。故震成艮坎藏乾，兌成巽離藏坤，此四象生八卦也。由是而布之，八卦成列。乾得甲一，坤得乙二，艮得丙三，兌得丁四，坎得戊五，離得己六，震得庚七，巽得辛八。天九地十，合於坎離得三十，爲一月之日數。則乾一，艮三，坎五，震七，皆得天數。故以乾爲父而生三男。故曰乾二五之坤，則生震坎艮也。（說卦云，一索三索，明易逆數也。）坤二、兌四、離六、巽八，皆得地數。故以坤爲母而生三女。故曰坤二五之乾，則巽離兌也。繫曰，乾道成男，坤道成女，謂此也。消息之象，離震兌乾爲陽，坎巽艮坤爲陰，所以明乾元變化。太極八卦已具，則乾震坎艮爲陽，坤巽離兌爲陰，所以明乾坤，正陰陽，出入易道。此庖羲所以幽贊神明也。」張惠言并依此說而以圖示之於左：

（一圖）

太極生兩儀

一六  
九一  
七八

一一  
二乾元

一九  
一七一  
一乾天

一一  
六二  
八二  
坤地

(三圖)

乾坤生六子 陽逆七五三，陰順四六八。 逆數，故坤亦八六四爲次。易	一一	一一	一一	一一	四象生八卦	一一	一一	一一	一一
	一一	一一	一一	一一	風	一一	一一	一一	雷
	辛八	丁四	丙三	庚七	兌反成巽	震反成艮			
	一一	一一	一一	一一	一一	一一	一一	一一	一一
	一一	一一	一一	一一	一一	一一	一一	一一	一一
	乙二	己六	甲一	戊五	暑	日	寒	月	
	坤二五之乾		乾二五之坤		坤上藏離		乾下藏坎		

(二圖)

兩儀生四象	一一	一一	一一	一一	乾二五之坤				
	一一	一一	一一	一一					
	一一	一一	一一	一一					
	一一	一一	一一	一一	一一	一一	一一	一一	一一
	一一	一一	一一	一一	一一	一一	一一	一一	一一
	四金	三木	二火	一水	兌秋	震春	離夏	乾天	

以上是張惠言本於虞翻之義，而對於八卦之生成，作了較有系統之解釋，并以圖表示其主張。張氏認為，雷霆風雨日月寒暑者，四時八卦之象也；天地山澤雷風水火者乾坤生八卦之象也。關於張氏此說，我們願作較為詳盡的批判：第一，虞翻對太極生兩儀之解釋，是謂兩儀即乾坤；因此，他認為太極生兩儀即是太極生乾坤。虞氏此說，與易緯乾鑿度所說，可以說是大體相同。乾鑿度說：「易始於太極，太極分而為二，故生天地；天地有春秋冬夏之節，故生四時，四時各有陰陽剛柔之分，故生八卦。八卦成列，天地之道立，雷風水火山澤之象定矣。其布散用事也，震生物於東方，位在二月；巽鼓之於東南，位在四月；離長之於南方，位在五月；坤養之於西南方，位在六月；兌收之於西方，位在八月；乾制之於西北方，位在十月；坎藏之於北方，位在十一月，艮終始之於東北方，位在十二月。八卦之氣終，則四正四維之分明，生長收藏之道備，陰陽之體定，神明之德通，而萬物各以其類成矣。皆易之所包也。至矣哉，易之德也。至於張惠言本於虞氏之義，而所作兩儀生四象，四象生八卦之說，則與朱元育之參同契注完全相同。我們認為，太極生乾坤或天地之說，與邵子的先天之學，是完全不同的。很顯然的，先天之學，是謂「一」，乃相反者之同一；或者是說，任何的一，必皆具有相反而又相成之兩種作用。從太極兩儀四象順之而說，此是一的逐次分裂；但由八卦四象兩儀而回溯至太極來說，則是任何相反者必皆為太極所統一。因此，先天之學，乃是本於體用不一亦不二之理，而說明此體是如何的顯現為用。至於太極生乾坤或天地之說，如虞翻所主張的「乾能統天生物，坤合乾性，養化成之」，而不是指此事實上的天地乃太極所生，則仍有其哲學的價值；若就事實上而肯定此天地是太極所生的，則可以說毫無哲學的

意義。因為任何一種哲學，是不能拘泥於事實，而應洞達此事實之所以為事實之理，并以之言說此事實。因此，哲學雖也言說事實，但祇是說，依如此如此之理，是有如此如此之事實；所以，哲學所肯定者是此理，而不是肯定此事實。清代治漢易者所主張的太極生乾坤及乾坤生六子之說，大體上是就事實說的。他們所主張的，可以說全無哲學的意義。第二，邵子的先天之學，是謂一的逐次分裂，其結果是由簡而繁由微而著的以成象。吾人洞達此理，而識得此一陰一陽之道，是有可名之為八卦或六十四卦者；於是乃則之以畫八卦或六十四卦。此八卦或六十四卦，固不是外事實而他在者，然亦不即是事實。此所以八卦之每卦皆可代表許許多多的感性的事物，而六十四卦之每一卦亦皆可代表許許多多的事例。也因爲如此，所以八卦或六十四卦是「範圍天地之化而不過」。如以為八卦祇是代表雷霆風雨日月寒暑或天地山澤雷風水火之象，這完全祇是拘泥於感理事物的說法。張惠言知此說之非是，於是乃本於道家「元神」之說，并借用乾象所謂之乾元，而認為太極即乾元（如圖一所示者）。我們認為，說乾元是陽，坤元是陰，此於理無違；若說乾元即是已成象之乾，而如圖一所示者，則大有問題。因爲照張惠言所說：「聖人觀天之文，察地之理，得乾坤為天地之象，因以得乾坤相合為日月之象，因以得日月進退為乾元之象。」此數語，乃張氏乾元之說的主要論據。純從字面來解釋，真可謂不知所云。所謂「因以得乾坤相合為日月之象」，這是什麼意義？難道說日月之象，就是乾坤或天地之相合嗎？此與「乾下藏坎，坤上藏離」之說是一樣的費解。但是，當我們找出了他的底牌，知道他是勸襲朱元育之說時，則又比較易於理解了。朱氏參同契闡幽之坎離二用章注曰：「未有天地日月以前，渾然只一太虛。此太虛中，本無一物。

圓明廓徹，是爲先天之乾。即此太虛中有物混成，絪縕遍滿，是爲先天之坤。虛中生炁，爲至陽之炁；至陽中間藏肅肅之至陰，此從坤而上升者也。無中含有，是爲乾中之離。炁中凝精，爲至陰之精；至陰中間藏赫赫之至陽，此從乾而下降者也。有中含無，是爲坤中之坎。一升一降，樞機全在中間。樞機一動，天地即分。天地既分，其位乃定。自然天位乎上，地位乎下。日出乎東，月生乎西（連接：從哲學或科學的觀點來說，此全是胡扯）。所以伏羲先天圖，乾卦居南，坤卦居北，天上地下，包羅萬象，天地定位也。離卦居東，坎卦居西，日月相對，橫貫天地之中，水火不相射也。然必天地之體立，而後日月之用行。故繫辭傳曰，天地設位而易行乎其中矣，此直指之辭也。」又日月合符章注曰：「據縣象著明之日月而論，似分兩物，不知太陽中一點陰魄，即是真水，太陰中一點陽魂，即是真火。體則日月爲易，用則水火互藏。……究竟太陽之炁，即藏月中；太陰之精，即藏日中。名爲往來，而實無往來者，兩而未嘗不一也。」從朱氏此所說的，我們當知張惠言所說的其意義是什麼了。此說是說先有乾而後有坤，日月則是乾坤之相合。如謂此說果有哲學價值，則此乃唯心論。但究其實而言，此乃以易道明丹道。我們認爲，以易道明丹道，此是丹道家事，我們無深究之必要。若以丹道明易道，則我們必須指出其謬誤。我們認爲，乾坤乃後天之象，非是有先天之乾坤，亦非是先有乾而後有坤；因爲，就此體而言，乾坤亦祇是用而不是體；而且，此一乾一坤或一陽一陰之用，是不可分的；故無上下之別，亦無先後之分。同時，我們感官所覺察的天與地，雖亦可以乾坤代表之；但究其實而言，皆祇是此體所顯現之一自成體系之用而已，此所以非是日月或萬物之體。（現代核子物理學及天文學，皆可支持我們的此種論辯。）因此，張惠言之乾

元之說，確是大有問題。而且，照張惠言所說，如不摸清其底細，確是難於理解的。然一翻出其底牌，則知他所依據者乃丹道之說，可見乾坤生六子之說，皆是竊取道家者。毛大可說邵子的伏羲八卦方位圖，是本於魏伯陽之乾坤運轉坎離匡郭之說。殊不知，伏羲八卦方位圖，即令出自道家，卻尚有哲學上之價值；而乾坤生六子之說，則是抄襲道家之說而無當於易者。朱子曾對參同契著意研究，其所以不採魏伯陽之說以註周易者，蓋朱子能洞曉周易哲學，而知參同契所說者似是而非。清人因不肯「徹上」，反厚誣宋人，此所以張惠言輩，說理不圓融，而完全落入丹道之窠臼。第三，丹道之說，之所以能獲得賢與不肖者都信仰之；蓋他們除了講神仙之修鍊方術外，并本於老子道德經而講哲學。茲特再引述朱元育所說的，以知丹道家的哲學究竟是什麼；并因而進一步的證明乾坤生六子之說，確是出於丹道而無疑。朱元育參同契乾坤門戶章注曰：「原夫鴻濛之先，一炁未兆，不可道，亦不可名，廓然太虛，無方無體，是謂真空。空中不空，是謂妙有。惟即有而空，故無始之始，強名曰天地之始。惟即空而有，故有始之始，強名曰萬物之母。即有而空，便是太極本無極。即空而有，便是無極而太極。太極之體，本來無動無靜。動而無動，乾之所以爲天也，而輕清者有其根矣；靜而無靜，坤之所以爲地也，而堅凝者有其基矣。一動一靜之間，人之所以爲天地心也，而易之生生不息者，在其中矣。胚胎雖具，混沌未分，故曰太極函三。迨其靜極而動，乾之一陽，直徹於九地之下而坤承之，陰中包陽，實而成坎，是謂天一生水。在地中爲水，在天上爲月。及其動極復靜，坤之一陰，直達於九天之上而乾統之，陽中含陰，破而成離，是爲地二生火。在世間爲火，在天上爲日。此由太極而生兩儀，由兩儀而生四象也。天地非日月不

顯，乾坤非坎離不運；故在易道，必以乾坤爲體，坎離爲用。何以言之？乾之爲物，靜專而動直，六十四卦之陽，皆出入於乾戶，究竟只是最初一陽。坤之爲物，靜翕而動闢，六十四卦之陰，皆闢關於坤門，究竟只是最初一陰。一陰一陽，是謂真易。乾知大始，實爲眾陽之父，故乾道成男曰震曰坎曰艮。坤作成物，實爲眾陰之母，故坤道成女曰巽曰離曰兌。從此交易變易，生生不窮。重之爲六十四卦，衍之爲四千九十四卦，豈非乾坤者易之門戶，眾卦之父母乎？」照朱雲陽此所說的，則知清儒所持乾坤生六子之說，確是出於丹道而毫無疑義。而且，已可見張惠言對太極生兩儀，兩儀生四象所作之解說，亦確是本於丹道之說而毫無疑義。我們知道，丹道非是講哲學而是講神仙修鍊之術者。修鍊之術，若不是騙人的，自應屬於科學的範圍；然而丹道之徒，則喜歡附會玄學，以故示其莫測高深；於是，乃綜合老子與周易的理論而形成他們的修鍊哲學。此種哲學，其本體論與宇宙論因淵源於老子，所以言之尙能成理，亦因之能獲得不少人士之崇信。此乾坤生六子之說，爲清代治漢易者所篤信不疑之故。第四，吾人仍須作進一步陳述者，丹道家之所以以老子與周易而講他們的修鍊之術；若尋源究始，亦是很嚙嚙的一件事；不過，大致說來，他們之所以抬出老子，乃表示他們是道家之流；他們之所以講陰陽八卦，乃祇是借易道而講他們的「乾坤爲體，坎離爲用」。他們是以乾坤爲爐鼎，坎離爲藥物，俾能「從窮陰中迸出一點真陽，逼露乾元面目」，而建立金丹之基。他們認爲：「卦爻有動有靜，金丹之火候亦然。其時候未到，則當虛以待之。蓋坎離會合，中間自有一點元精，即是先天真種；所謂杳兮冥兮，其中有精者也。此物至靈至妙，不可睹聞，難以臆度。」他們較之用爐鼎燒汞以鍊金丹者，其方法雖完全不同；但燒汞

鍊丹之徒，可以說是原始的化學家；而他們利用人自己的生理機能作吐納的工夫，也可以說就是原始的健身操。或許此種健身操於人之健康是很有益的。他們借用老子與周易的哲學，以說明此種健身的理論，亦或許是很合適的。但是，在本質上他們所講的決不是哲學，而祇是借哲學的理論以說明他們修鍊的方法，則是非常顯然的。因此，若依他們的理論而講哲學，這當然是不正當的。清代治漢易者，卻犯了此種錯誤而皆不自覺。再者，丹道所謂之乾元，即是指不與陰陽對待之純陽而言，亦即是指的不與乾坤對待之乾。這即是說，他們是認為此形下之器的陰陽或乾坤，仍有其形上之陽或乾，而如圖一所示者。此說若果能推演而為一種哲學，實亦是一種唯心論的哲學。此與周易哲學在本質上亦是不同的。因為，周易哲學是認為太極乃陰陽之合一，而不是以純陽當作太極。其次，照張惠言所說的太極生兩儀，兩儀生四象，其意是以乾坤為兩儀，以乾坤坎離為四象。此說最大的壞處，是將卦象儀這三個觀念弄得含混不清。從邵子的先天之學，則卦象儀這三個觀念是非常清楚的。而且，從邵子之學，凡卦皆是用而非體；若從乾坤生六子之說，則六子是用，乾坤是體。此當然不是從究竟的觀點而說體是什麼。因此，乾坤生六子之說，其意實是說，此成象之乾坤，乃其他成象各卦之體；而成象之乾坤，則以先天之乾坤為體。此說最大之壞處，乃不知成象之乾坤實祇是用而非體；蓋凡成象者，皆是一系列的用而非體。同時，從邵子之學，則此體之顯現為用，是一氣貫串，一理貫通的；若從乾坤生六子之說，則是此先天之乾坤變為此後天之乾坤；然後再由此後天之乾坤生出六子；而且，此後天之乾坤與六子，亦皆同時以「交易」的方法而變成六十四卦；於是，則體用不明。須知，體用雖不二，卻亦不一。若一種哲學，竟不能明辨體



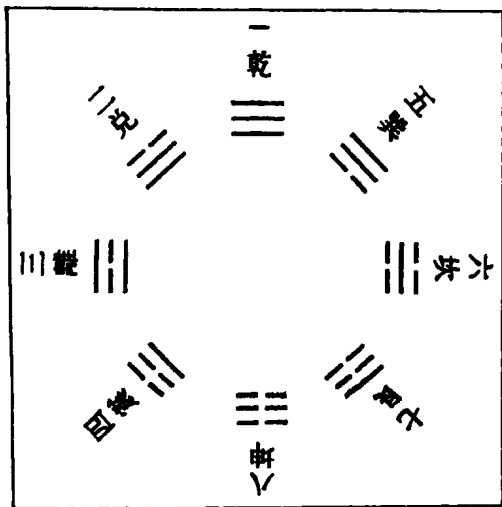
用；或者，其所謂之體或用，亦皆無確定之意義，則此種哲學，當是含混不清而徒足以淆亂人之思想。所以，乾坤生六子之說，從表面看來，因以乾坤爲底子而畫成其他六卦，似甚簡明而易曉；然若稍作深入之研究，則知其確是含混而不清。至於邵子的先天之學，其圖似較爲繁複而不易曉；然若能識得其中一貫之理，則又極其簡明而易曉；而且，依邵子之學而講周易哲學的本體論與宇宙論，實亦系統分明而毫不牽強。清代治漢易者，吾人固未便說他們毫無成就；然而他們對於周易哲學，卻是甚少理會的。此外，有些人對於邵子先天之學，認爲其意甚壞而不喜之。實際上，吾人若能明得體用一原之理，則知邵子之學，卻是未可厚非的。姑無論邵子之學，是否出自道家；然而，以邵子之學講周易哲學，實是較乾坤生六子之說遠爲親切。其次，有人認爲，說卦傳係劉歆僞作，乾坤生六子之說，實祇是漢人的理論。吾人并不重視說卦傳的真僞，亦不輕視說卦傳的價值；但是，肯定說卦傳的乾坤生六子之說爲後天之學，實是至當不移之論。照吾人以上所作之分析，吾人欲真能懂得周易哲學，實宜黜乾坤生六子之說而崇邵子的先天之學。

## 第四節 伏羲八卦方位圖及伏羲六十四卦方位圖

茲再進而論述伏羲八卦方位圖及伏羲六十四卦方位圖。所謂伏羲八卦方位圖，可以說是說明說卦傳所說的，「天地定位，山澤通氣，雷風相薄，水火不相射，八卦相錯。數往者順，知來者逆；是故易，逆數也。」這一章而以圖象表示之。也可以說，說卦傳所說的「天地定

位」這一章，是說明了伏羲八卦方位圖是什麼。至於伏羲六十四卦方位圖，則是分爲伏羲六十四卦圖與伏羲六十四卦方圖。圖圖在外而方圖在內。爲便於明白起見，特先將伏羲八卦方位圖列之於左：

圖位方卦八義伏



右圖，照邵子的說法，是：「乾南、坤北、離東、坎西，震東北、兌東南、巽西南、艮西北。自震至乾爲順，自巽至坤爲逆。後六十四卦方位放此。」照邵子此說，則知伏羲六十四卦圖

圖乃是放此而畫成的。我們認為，右圖是由伏羲次序圖變成的。爲便於明白起見，特將由先天八卦次序變爲先天八卦方位而列圖於左。同時，我們亦可依來瞿塘的「一陰一陽謂道圖」或其「先天八卦次序圖」而變成於左之圖圖。

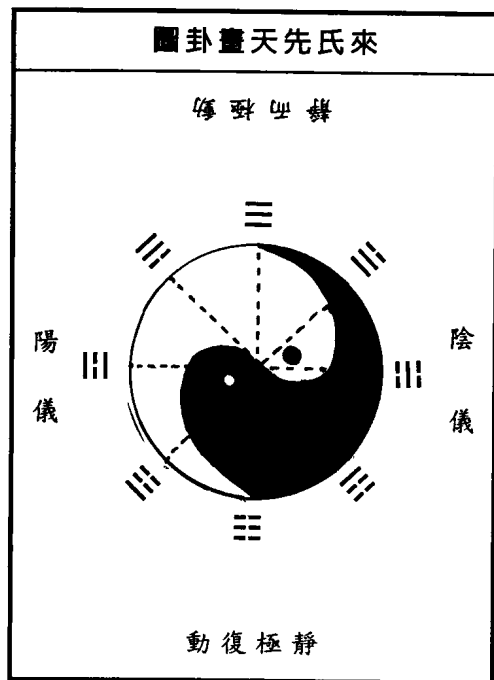
由先天八卦次序變爲先天八卦方位

依來氏例由次序圖變爲圖圖



依上兩圖所示，則知將橫圖之右四卦依半圓形而放在左邊，將橫圖之左四卦依半圓形而放在右邊；於是，便由橫圖而變成圓圖。爲什麼橫圖應如是而變爲圓圖？這當然是爲了要合乎說卦傳所說的。不過，依來瞿塘「心易發微伏羲太極之圖」而所成之「先天畫卦圖」，則圓圖亦是自然而然的，茲特將該圖列之於左：

依以上「來氏先天畫卦圖」看來，此誠如來氏所說的：「按圖有太極兩儀四象八卦。合而爲一，分而爲二。陽儀在左，陰儀在右。二分爲四。左上太陽，下少陰；右上少陽，下太陰。四分爲八。乾南坤北，離東坎西，震巽兌艮，居於四隅，皆自然而然，不假一毫人力者也。」來氏又曰：「其外一圈者，太極也。中分黑白者，陰陽也。黑中含一點白者，陰中陽也。白中含一點黑者，陽中陰也。陰陽交互，動靜相倚，周詳活潑，妙趣自然。其圈外左方，自震一陽，馴至乾之三陽，所謂起震而歷離兌以至於乾是已。右方自巽一陰，馴至坤之三陰，所謂自巽而歷坎艮以至於坤是已。其間四正四隅，陰陽純雜，隨方布位，自有太極含陰陽，陰

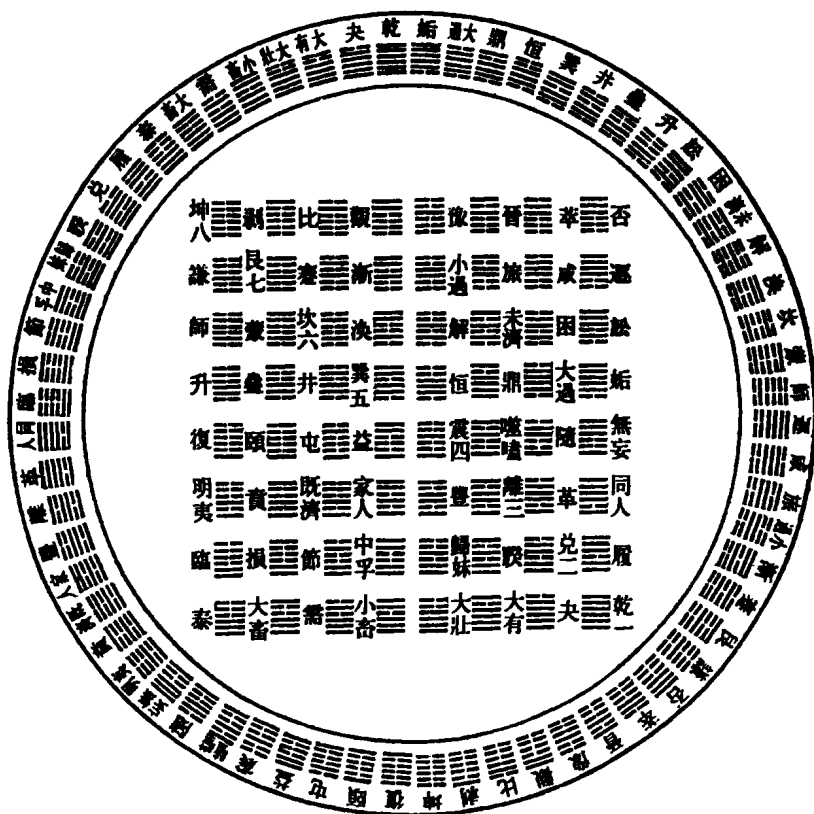


陽含八卦之妙，不假安排也。豈淺見近識者所能及哉。」來氏又曰：「是圖也，將以爲淪於無邪？兩儀四象八卦，與夫萬象森羅者，已具在矣。抑以爲滯於有邪？凡儀象卦畫，與夫群分類聚，森然不可紀者，曾何形跡之可拘乎？是故天一也。無聲無臭，何其隱也；成象成形，何其顯也。然四時行，百物生，莫非其於穆之精；神無方，易無體，不離乎象形之外。自一而萬，自萬而一，即此圖是也。默識此圖，而太極生生之妙，完具胸中；則天地之化機，聖神之治教，不事他求；而三才一貫，萬物一體備是矣。行見執中，執此也；慎獨，慎此也；不古之心傳，傳此也。可以圖象忽之哉？」來氏又曰：「蓋凡有一毫人力安排布置，皆不可以語至道，語至物也。沉謂之太極，則盤天地，亙古今，瞬息微塵，悉統括於茲矣。何所庸其智力哉？是故天地之造化，其消息盈虛，本無方體，無窮盡，不可得而圖也。不可得而圖者，從而圖之，將以形容造化生生之機耳。若以人爲勝，強分析於其間，則天地之自然者，反因之而晦矣。惟是圖也，不知畫於何人，起於何哉！因其流傳之久，名爲古太極圖焉。嘗讀易繫辭首章，若與此圖相發明。說卦天地定位數章，即闡明此圖者也。何也？總圖即太極也。黑白即陰陽兩儀天地卑高貴賤動靜剛柔之定位也。黑白多寡，即陰陽之消長。太陰太陽，少陰少陽，群分類聚，成象成形，寒暑往來，乾坤男女，悉於此乎見也。以卦象觀之，乾坤定位上下，坎離并列東西，震巽艮兌，隨陰陽之升降，而布於四隅，八卦不其畢具矣乎。然太極兩儀，四象八卦，吉凶大業，雖畢見原圖中，而其所以生生者，莫之見焉。其實，陰陽由微至著，循環無端，即其生生之機也。太極不過陰陽之渾淪者耳！原非先有太極而後兩儀生，既有兩儀而後四象八卦生也。又豈兩儀生而太極遜，四象生而兩儀亡，八卦生而四象消；

兩儀四象八卦各爲一物，而別有太極者主其中，統其外哉？惟於此圖，潛神發味，則造化之盈虛消息，隱然呈象效法，皆可意會，何必別立圖以生之，又何必別立名象以分析之也。此之謂至道而不可離，此之謂至物而物格知至也。」綜結來氏以上所說的：第一，來氏先天畫卦圖，是以外圈爲太極，與前面所列「由先天八卦次序變爲先天八卦方位」圖，恰好相反。即：前圖是以內圈爲太極，而依序的向外演生；至於來氏先天畫卦圖，則在意味上是由外而內的演化。我們認爲，此「恰好相反」，是并非不相容的。因爲用既是體所顯現的，而「易即太極，太極即易」，則所謂由內而外或由外而內，純然祇是理解的不同，而非事實的不同。例如我們從這大而無外的宇宙作深入之分析，以觀察這小而無內之存在，這可以說是由外而內。亦即是由外圈的兩儀而逐漸的作深入之分析，以認識八卦或六十四卦之存在。同樣的，當我們從這小而無內之存在，以觀察這大而無外之宇宙時，雖可以說是由內而外；但是，這祇是窮源溯本而已。因此，當我們以圖象而表示「太極不過陰陽之渾淪者」，無論將太極放在外圈或內圈，可以說全是一樣的。第二，照來氏所說，「何必別立圖以生之」，其意似欲以先天畫卦圖而代替邵子的小橫圖（即先天八卦次序圖）與小圓圖（即先天八卦方位圖）。我們認爲，小橫圖是以縱斷面而表示宇宙之生成，小圓圖則是表示爲一立體。小圓圖何以是表示爲一立體？乃因爲小圓圖所顯示之八方，亦即是顯示了八個面。由四陽面與四陰面而構成一圖案，這當然便構成了一立體的圖案。至於小圓圖何以要表示爲一立體？乃因爲小橫圖祇是表示了八卦生存之次序，而小圓圖才是表示了八卦所表示者乃宇宙現象之總體。再就來氏先天畫卦圖來說，它既是具有「太極含陰陽，陰陽含八卦」之妙，亦即是具有小橫圖之妙；同時，

也就是一個小圓圖；所以，它確是可以代表小橫圖與小圓圖所具有之意義，而不必「別立圖以生之」。不過，爲易於明白起見，邵子的小橫圖仍是未可廢棄的；而來氏的先天畫卦圖，卻可以幫助吾人能進一步的以認識小圓圖之價值。於是，毛大可的卦位不合之說，已足證其毫無意義。第三，來氏雖未明白的主張體用一原或稱體顯用；但就來氏所說的：「原非先有太極而後兩儀生，既有兩儀而後四象八卦生也。又豈兩儀生而太極遜，四象生而兩儀亡，八卦生而四象消。」則知來氏所體認者，確與體用一原之旨相符；而且，來氏將體用一原之旨以小圓圖表示之，使吾人能進一步的以認識邵子小圓圖之價值。從這種觀點說，來氏之學，確大有助於周易哲學之研究。有人認爲來氏不識畫前有易，這完全是對於來氏之學未加研究的結果。來氏乃認爲畫是形容易者。至於他所謂「不假安排」，其意義即是說，他的先天畫卦圖，乃是最真實的表示了「造化生生之機」。吾人認爲，程伊川的「體用一原」之旨，確是一語道破了周易哲學之全部秘密；同時，也使吾人能真的識得邵子四圖之意義；至於來氏的先天畫卦圖，則是邵子之學有了進一步之發展。第四，凡感官所認識者，乃天地水火風雷山澤之象；至於春夏秋冬或存盛衰毀，雖亦爲人之理智所熟知；然而空間之各種現象與時間之各個歷程，皆是此體稱其所有而所顯現之用，則是許多人不甚瞭然的。我們從邵子四圖以及來氏的先天畫卦圖，應已是非常清楚的瞭解了體用一原與稱體顯用之意義。這是周易哲學的最精微之處，常爲許多人所難於理解。此周易哲學必須借圖象以明之。此吾人之所以依邵子四圖而講周易哲學。爲對於邵子伏羲四圖能有完備之認識，特亦將伏羲六十四卦方位圖（亦稱大圓圖）列之於左：

■ 位方卦四十六義伏





在這裡，有幾點須加以陳述者：第一，照上圖所示，則知大圓圖可以說是將伏羲六十四卦次序圖（亦稱大橫圖）而依小圓圖之方位畫成。第二，照以上我們所已論述過的，我們已知道：小橫圖是表示八卦是如何畫成的。大橫圖是表示六十四卦是如何畫成的。小圓圖則是表示小橫圖所生成之八卦乃為一具有空間現象與時間歷程之抽象的宇宙；至於大圓圖，則是小圓圖之推廣而由抽象走向具體。因此，大圓圖之作，其目的應是說，此較八卦為具體之六十四卦，其意義雖各有不同，然而仍祇是此體所顯現的分殊之用；所以此全部的六十四卦仍然是一整體。第三，在這裡我們特須順便指出者，每一卦之爻，其意義是較卦之意義為具體；六爻之卦，其意義是較三爻之卦為具體；因此，太極之意義應是最抽象而內容亦應是最空洞與最不確定的。有些人，因乾是代表天，坤是代表地，震巽坎離艮兌是代表雷風水火山澤等，而以爲八卦所代表的便是感性的或具體的事物；殊不知，八卦所代表者，皆是空洞的抽象的事物；也可以說，八卦之意義皆是不確定的。即以艮所代表之山而言，通常以爲山是具體的。實際上，三爻之艮卦所代表的山，祇是表示與三爻之兌卦所代表的澤，是正相反對的，亦祇是代表山與澤這兩個抽象的概念而已。嚴格的說來，抽象的山與澤，是沒有什麼具體的內容的；而且，艮與兌所代表者，亦是「止」與「說」；此所以八卦之意義確是不確定的。至於六爻之艮卦，其意義則較為具體；而且，六爻之艮卦的每一爻，其意義是更爲具體的。我們中國的先哲們，認爲事親是一具體的事物，而親則是抽象的。同樣的。他們認爲山是抽象的，而登山才是具體的。此所以我們認爲艮爲山之山是空洞的，而「艮其趾」與「艮其腓」等才是具體的。這也是我們研究周易哲學時特應注意的。也就是說，我們切勿以爲六十四卦是抽象

的，八卦是具體的。許多人都具有此種倒見，此所以我們須特別加以說明。於是，我們當應明白了，所謂由太極而生兩儀四象八卦以至六十四卦，這固然是講宇宙之生成，乃由微而著，由簡而繁；實亦是說，此思想的歷程，乃是由抽象而走向具體，由簡略而走向精微。因此，我們應當瞭解，周易三百八十四爻所說的，實皆是較為具體與較為精微之事例。許多人認為周易難讀，這當然也是原因之一。第四，從大圓圖中是可以依序而得出十二辟卦；不過，此十二辟卦在大圓圖中，雖亦是依序排列；但其間隔之疏密，則不一律。關於此點，朱子答周謨之問亦曾論及。朱子曰：「某亦嘗於此理會來而未得其說。陰陽初生，其氣中固緩，然不應如此之疎，其後又卻如此之密。大抵此圖位置，皆出乎自然，不應無說，當更思之。」從此亦足證朱子治學態度之誠懇。我們以為，從哲學的觀點而看宇宙萬物，乃是自著中見微，繁中見簡，具體中見抽象；乃是著重於事物之真正意義何在，而不必著重於事物之規律。至於十二辟卦，就十二辟卦圓圖所示者看來（見第三章第二節），其陰陽之消長，是有一定之規律。我們以十二辟卦代表十二月，此固無不可；但是，若牽強附會而肯定大圓圖是代表一年之卦氣變化，則大可不必。我們如從哲學的觀點而看大圓圖，最主要的是要看出這六十四卦全是太極兩儀所演化的。這太極好比是水，這兩儀四象八卦以及六十四卦好比是波浪。這太極之水，生出了這六十四卦三百八十四爻之波浪。從波浪來說，這宇宙萬象，誠如波濤洶湧之海洋，漫無邊際，亦無窮盡；然究其實言之，祇是此太極之水所成之象。又從太極之水來說，它雖然祇是「一」，然而這六十四卦三百八十四爻，卻無一能脫離太極而他在。這便是「體用一原」之旨。我們從哲學的觀點而看大圓圖，最主要的不應忘記此旨。至於大圓圖是否可

分屬二十四個節氣而代表一年之時間變化，則大可不必注意及之；因為大圓圖乃是形容宇宙生生之機者，而不是表示溫帶地區之人所感覺的一年四季之氣候者。同時，這六十四卦的卦與卦之間，是祇有如以上各章所陳述過的變化關係，而不是依圓周所排列之序有一定之規律。我們已陳述過，小圓圖所表示者乃一立體；因此，若以為大圓圖之六十四卦是在一圓周上則是絕大的誤解。朱子之所以「嘗於此理會來而未得其說」，乃朱子誤以大圓圖而祇是表示一個大圓周，而不知大圓圖乃是表示圓融無礙之圓球式的圓體。邵子的伏羲六十四卦方位圖，之所以在圓圖中復陳列一方圓，其意義當是說，此方位圖所表示者乃是體而不是面。所謂「圓於外者為陽，方於中者為陰。圓者動而為天，方者靜而為地者也。」此所說的，姑不論其是否正確；然而此說當足以證明大圓圖乃是表示一圓體而毫無疑義。而且，所謂「圓者動而為天，方者靜而為地」；若將「方」解釋為是有方所，若將圓解釋為是無方所，則天圓地方之說，亦并不就是不正確的。照這樣說來，則知小圓圖與大圓圖之作，乃在以圓體而表示小橫圖與大橫圖所不能表示之意義。而且，依來氏先天畫卦圖之原理，亦是未便推廣而成大圓圖的。

## 第五節 邵子之學與周易哲學

就本章以上各節所陳述者看來：第一，邵子四圖，一方面是說明了八卦及六十四卦是如何畫成的，一方面也是說明了周易哲學的本體論與宇宙論是什麼？第二，在本章中，我們對

於反對邵子先天之學及持乾坤生六子之說者，有較為詳盡之批判，俾某些人對於邵子四圖有不大瞭解者，能有較為清楚之認識，而勿為不正確之理論所誤。第三，吾人治易，必須能分辨出：先天之學，是講卦之生成，亦是講周易哲學的本體論與宇宙論。至於後天之學，則是講卦之變化，而教人如何趨吉避凶，亦即是教人如何辨是與非。這當然可以說是講周易哲學的方法論。第二三四各章所講的，皆是卦之變化的方法，與本章所講的，是完全不同的。第四，如果我們祇須知道周易哲學的本體論與宇宙論是什麼，則對於邵子四圖有清楚之理解，便能識其大要。邵子之學是周易之形上學；然而欲能讀懂全部周易以研究周易哲學之人生哲學，則必須知道卦之各種變化的方法及序卦傳之意義。關於序卦傳，將於下一章中詳述之。

## 第六章 周易卦序與周易哲學

### 第一節 緒言

我們認為，象數之學，若是講卦爻之變化者，則便是哲學的方法論；若是講卦爻之生成者，則便是形上學。吾人治易，首先應瞭解，象數之學，何者是講卦爻之變化，何者是講卦爻之生成；否則，我們連先天之學與後天之學都分辨不清楚，當然便談不上對周易哲學能有較清楚之認識。同時，我們對於周易哲學，若真能有較清楚之認識，則知周易上下經之卦序，乃是本於象數之學，而講人生哲學者。也可以說，周易經文，因其所講的皆是吉凶悔吝之理，所以也就是告訴我們應如何的以辨是與非。全部周易，乃是則「變動不居」之理，定「周流六虛」之位；而「原始要終」，「窮神知化」的以「致用」與「崇德」，俾達成「聖人成能」及「百姓與能」之目的。所以全部周易，乃是告訴我們「化而裁之」，「推而行之」的變通之道，俾能「舉而措之天下之民」，以成就人之「事業」。所以作易者，雖然「其有憂患」；但其對人生所持之態度，則是面對現實而「知微知彰，知柔知剛」的以表現人之「聰明睿知，神武不殺」，俾能仁至義盡的而盡人之責任。周易之作者，是本於「範圍天地之化而不過，

曲成萬物而不遺」之知慧，而「彌綸天地之道」，而以「道濟天下」。這是何等偉大的抱負，何等偉大的人生。全部周易，確就是一部最有價值的人生哲學。不過，這部人生哲學，是有其一貫的形而上的體系。此所以我們在講周易的人生哲學之前，特先考察其哲學的方法論以及其哲學的本體論或宇宙論，使我們能知道，周易的人生哲學，是以其形上學為基礎而建構起來的。也就是說，在以上各章中，我們既已考察了卦爻之生成與卦爻之變化；現在我們自應進一步的以考察全部六十四卦所表示的關於人生之意義。有人認為，序卦傳係劉歆偽作，並認「序卦膚淺」。我們認為，認序卦膚淺者，乃不懂序卦也。至於是否偽作，從哲學的觀點來說，這是無關緊要的。



















## 第二節 周易卦序與周易之人生哲學

周易的人生哲學，是可以依周易卦序所啓示的而探討出來的。我們已知道，周易哲學的基本精神，是「彌綸天地之道」，而以「道濟天下」；此所以「易與天地準」。這「具有天地之道，與之齊準」的「易書卦爻」，是如何的與人生相通呢？作易者，於是乃將六十四卦釐定出一定之次序，而之以說明人生之情狀，此所以依周易之卦序，便能看出周易之人生哲學是什麼。來瞿塘曰：「乾坤者，萬物之男女也；男女者，一物之乾坤也。故上經首乾坤，下經首男女。乾坤男女，相為對待，氣行乎其間，有往有來，有進有退，有常有變，有吉有凶，不可為典要，此易所由名也。盈天地間莫非男女；則盈天地間，莫非易矣。伏羲象男女

之形以畫卦，文王繫卦下之辭，又序六十四卦，其中有錯有綜，以明陰陽變化之理。」又曰：「孔子沒，後儒不知文王周公立象，皆藏於序卦錯綜之中。」以致「均不知其象，不知文王序卦，不知孔子雜卦，不知後儒卦變之非。於此四者既不知，則易不得其門而入；不得其門而入，則其註疏之所言者，乃門外之粗淺，非門內之奧妙。」來氏依象數之學的觀點，對周易之卦序，確有非常清楚之理解，而為漢宋諸儒所不及者；然來氏對於周易卦序所示之人生哲學，則未能有較為深切之體認。吾人為便於說明起見，特將來氏「文王序卦相綜圖」列之於後：

# 來氏文王序卦相綜圖

見而不失其居	屯	䷂	蒙	䷃	雜而著
不進也	需	䷄	訟	䷅	不親也
憂	師	䷆	比	䷇	樂
寡也 小畜	䷈	履	䷉	不處也	
反其類也 泰	䷊	否	䷋	反其類也	
親也 同人	䷌	大有	䷍	眾也	
輕 謙	䷎	豫	䷏	怠也	
無故也 隨	䷐	蠱	䷑	則飭也	

伏也	多故	女歸待男行也	起也	去故也	相遇也	聚	決也剛決柔也	盛衰之始	難也	內也家人	晝也	則退也	速也	災也無妄	爛也	食也噬嗑	或與
巽	豐	漸	震	革	困	萃	夬	損	蹇	家人	晉	遯	咸	無妄	剝	噬嗑	臨
																	
兌 見	旅 親寡	歸妹 女之終也	艮 止也	鼎 取新也	井 通	升 不來也	姤 遇也柔遇剛也	益 盛衰之始	解 緩也	睽 外也	明夷 誅	大壯 則止	恒 久也	大畜 時也	復 反也	賁 無色也	觀 或求



離也 渙



節 止也

定也 既濟



未濟 男之窮也

右圖二十八卦，一正一反，共五十六卦。按周易上下經共六十四卦，其卦序爲：「乾坤屯蒙需訟師，比小畜兮履泰否；同人大有謙豫隨，蠱臨觀兮噬嗑賁；剝復無妄大畜頤，大過坎離三十備。咸恒遯兮及大壯，晉與明夷家人睽；蹇解損益夬姤萃，升困井革鼎震繼；艮漸歸妹豐旅巽，兌渙節兮中孚至；小過既濟兼未濟，是爲下經三十四。」（周易本義「上下經卦名次序歌」）上圖之序，與周易上下經之卦序是相符的；惟缺乾坤坎離大過頤小過中孚八卦。據來氏說，這八個卦是相錯，上圖之五十六卦則是相綜。再者，如否泰既濟未濟及歸妹漸隨蠱等八卦，皆是可錯可綜；然來氏認定，序卦傳則皆以爲綜。因爲就上圖所示者來說，如向上成一卦，向下成一卦而合計之是五十六卦，但在事實只是二十八卦，再加相錯之八卦，成三十六卦。周易上下經，是各分十八卦的。如以可綜可錯之八個卦當作錯卦，則相綜之卦二十四，相錯之卦十六，而變爲四十卦了。固然，以四十卦計算，上下經亦皆是二十卦；然若以三十六卦計算，則正好是六爻的六倍。來氏說：「周公立爻辭，雖曰兼三才而兩之故六，亦以陰陽之氣皆極于六。天地間，窮上反下，循環無端者，不過此六而已，此立六爻之意也。」來氏此說，是否真有意義，我們可以不必深究；不過，我們亦宜知道是有此一說而已。現在我們須作進一步考查的，即：周易上下經爲什麼必須依如此之卦序？我們認爲，從象數之學來說，有些卦之序是一定的。例如乾之下必是坤，屯之下必是蒙；因爲乾坤相錯，屯蒙相綜；

所以乾坤必是聯在一起，而屯蒙亦必是聯在一起。至於坤之下何以必須是屯，或者蒙之下何以必須是需等等，周易序卦傳便是爲說明此種理由而作的。因此，我認爲周易序卦傳即是講周易人生哲學者。在我們對於周易序卦傳所表示之人生哲學尙未作詳盡之說明以前，我們仍願將來瞿塘「上下經篇義」及張惠言依虞翻例而所作之說明分別介紹於後。

來氏周易上下經篇義說：「上經首乾坤者，陰陽之定位，萬物之男女也，易之數也，對待不移者也。自乾坤歷屯蒙需訟師比小畜履十卦，陰陽各三十畫，則六十矣。陽極于六，陰極于六，至此乾坤變矣。故坤綜乾而爲泰，乾綜坤而爲否，泰否者，乾坤上下相綜之卦也。乾坤既迭相否泰，則其間萬物，吉凶消長，進退存亡，不可悉紀。自同人以下至大畜，無非否泰之相推，無否無泰，非易矣。水火者，乾坤所有之物，皆天道也，體也；無水火，則乾坤爲死物；故必山澤通氣，雷風相薄，而後乾坤之水火可交。頤大過者，山澤雷風之卦也。頤有離象，大過有坎象；故上經首乾坤。必乾坤歷否泰至頤大過而後終之以坎離。下經首咸恒者，陰陽之交感，一物之乾坤也。易之氣也，流行不已者也。自咸恒歷遯大壯晉明夷家人睽蹇解十卦，陰陽各三十畫，則六十矣。陽極於六，陰極於六，至此男女變矣；故咸之男女綜而爲損，恒之男女綜而爲益。損益者，男女上下相綜之卦也。男女既迭相損益，則其間萬事，吉凶消長，進退存亡，不可悉紀。自夬以下至節，無非損益之相推，無損無益，非易矣。既濟未濟者，男女所交之事，皆人道也，用也；無既濟未濟，則男女爲死物；故必山澤通氣，雷風相薄，而後男女之水火可交。中孚小過者，山澤雷風之卦也。中孚有離象，小過有坎象；故下經首咸恒。必咸恒歷損益至中孚小過，而後終之以既濟未濟。要之天道之體，雖以否泰

爲主，而未必無人道；人道之用，雖以損益爲主，而未必無天道。上下經之篇義蘊畜，其妙至此。若以卦爻言之，上經陽爻八十六，陰爻九十四，多於陽者凡八；下經陽爻一百有六，陰爻九十有八，陽多於陰者亦八。上經陰多於陽，下經陽多於陰，皆同八焉，是卦爻之陰陽平均也。若以綜卦，兩卦作一卦論之，上經十八卦，成三十卦，陽爻五十二，陰爻五十六，陰多於陽者凡四。下經十八卦，成三十四卦，陽爻五十六，陰爻五十二，陽多於陰者亦四。上經陰多於陽，下經陽多於陰，皆同四焉，是綜卦之陰陽均平也。上下經之篇義卦爻，其精至此。孔子贊其至精至變至神，厥有由矣。」依來氏此說，可見他完全是從象數的觀點，而說明周易卦序的理由。此說雖未必全是，然而卻言之成理。同時，他認爲上經是以講天道爲主，下經是以講人道爲主，此說雖亦未必全是，然而他亦已自覺到，周易之所以依此卦序，乃是爲便於講人生哲學者。不過，來氏對於周易哲學的基本精神，確是未能有深切之體認。在以下兩節中，我們將有較爲詳盡之辨說。

現再進而考查張惠言依虞翻例而所作之說明。按來氏所謂之綜，即虞翻所謂之反卦。虞翻觀卦注云，觀反臨也。又二爻注云，臨兌爲女，兌女反成巽。又明夷注云，臨二之三而反晉也。又漸女歸吉注云，反成歸妹，兌女歸吉。又繫曰，君子安其身而後動注云，謂反損成益。又序卦注云，咸反成恒。張惠言曰：「反卦與旁通表裏，此序卦消息也。序卦注闕，其義不詳，今略依虞例次而說之。」茲特將張氏之說明錄之於後：

䷁ 屯 乾交坤出震爲屯，故曰萬物之始生也。屯反成蒙，坤蒙反凝乾成性，震動而止地上。艮爲少，故曰物之穉。

䷌ 需 反 需 大壯之象也。大壯通坤，所以養就乾元，需坎水流兌口，蒙頤中無物，故訟。需養之爲飲食之道。然大壯陽傷之，需傷陰，陰陽相傷，故消進而反成訟。

䷆ 師 反 遯消至二，乾二入於坤通陰，坤爲眾，震爲起。

䷇ 比 反 故訟有眾起，反成比，二升正五，五陰比之也。

䷇ 小畜 反 陰比陽則畜陽，故曰比必有所畜。豫四比五，皆復初也。復小陽潛，故小畜反成履。天正乎上，兌卑乎下。陽畜乎陰則尊，故曰，物畜然後有禮。

䷋ 泰 反 亦旁通，故履成乾，則息交泰，巽入坤安。

䷌ 同人 反 否乾消師二爲復，息同人。乾坤通，故曰，物不可以終否也。反成大有。比大有五之息乾有於坤。五陽應陰。乾爲人，爲物，故曰，與人同者，物必歸焉。

䷌ 謙 反 坤同於乾，乾元復歸，謙豫其象也。大有五動則乾盈，盈將入坤。乾元不居五而居三，豫反故曰，有大者不可以盈。謙反成豫，體復初通陰，陰皆怡豫，故曰，有大而能謙必豫。

䷌ 隨 反 亦旁通，此泰否旁通卦也。謙乾元正又將息泰，故以隨蠱沉泰也。隨，陰隨陽，否家之卦，蠱反亦旁通，豫爲陰元，故曰，豫必有隨。隨反成蠱，隨又通之，否爲泰治事也。故曰，以喜隨人者，必有事。

䷌ 臨 反 泰之前則臨，臨者以陰隨陽之道也。故曰有事然後可大，可大則盈泰也。泰反否消觀，本由臨大，雖消猶中正以觀天下。

䷌ 噬嗑 反 此否泰相反卦也。噬嗑，否來，陽噬陰合之，所以救消陽。觀陰欲合之，故曰，可觀而實。反後有所合，實，泰來，剛柔相交，故曰，物不可以苟合；然致陰之道，泰所以消也。

䷌ 剝 反 實與噬嗑否泰相尋，乾坤之美盡；故曰，亨則盡矣，故消剝入坤也。復復反於下，乾元終始，此先剝後復，以乾出於屯而窮於剝。復者象繼世。

䷌ 無妄 反 更本復元也。本由遯消，乾復正上，震復生下，乾元無止。自遯消而始正，乾元至剝盡而入大畜反，坤出復，即此也。未出不可見，由其復，知其無亡；故曰，復則不妄矣。無妄反爲大畜，明無妄之畜於坤中，乃以出復也。

䷌ 頤 大過 旁通 頤乾乾化於坤，故曰，物畜然後可養。大過，過乾乾死，故注云，人頤不動，則死也。

䷌ 旁通 謂乾坤二五合。乾有盡而無息；但陷於陰中，而陰麗之，即謂頤乾也；所以剝之反即復。

右 上經明天道言乾坤也。屯蒙爲始，坎離爲終，原始及終之道備矣。出於屯蒙，養於大比，成於泰而否消，息於同人大有，大於臨而觀消。往來於噬嗑賁而剝消，正於無妄，合於坎離復出焉。故自乾而遯而否而觀而剝，爲消之次。數往者順，自坎離而復而臨而泰而大壯而乾，爲息之次。

知來者逆，不言夫姤者，姤坤生，不言於乾元也。大壯遯不正言者，惡以陽避陰也。

有天地，註云：然後有萬物，注云：謂否反成泰，天地否也。地氣氤，萬物化醇，故有萬物也。有萬物然後有男女，注云：有男女然後有夫婦，注云：咸反成恒，有夫婦然後有父子，注云：謂咸上復乾。

有男女，故有夫婦，注云：有夫婦然後有父子，注云：有父子然後有君臣，有君臣然後有上下，有上下然後禮義有所錯。注云：謂遯，三復坤成否。乾為君，坤為臣，故有君臣也。乾君尊上，坤臣卑下，天尊地卑，故有上下也。天君父夫，象尊錯上。地婦臣子，禮卑錯下。坤地道妻道，故禮義有所錯者也。

咸，禮義起於否也。咸男女反恒夫婦由泰，恒反通也。自少而長，故不可不久也。大壯反成遯，震行居艮山，故曰：不可以終久於其所。否反泰而復息大壯，遯反明夷，反時止，故曰：物不可以終壯。晉反成明夷，坤亂於上，臨而復息，故曰：不可以終遯。二之三，傷於陰。家人反晉二麗五，退反居下成家人，故曰：傷於外者，必反其家。家人進有所傷。睽反睽，睽三乾元，泰三也。睽旁通，陰陽乖而三入坎，解反，睽有難。反成解。解，臨生也。則息泰。

損，損益衰盛之始也。解息泰，泰生損反否，故曰：緩必益。反有所失。否生益又反泰，故曰：損而不已，必益。

姤，反陽成姤，天地相遇，品物咸章，故曰：決必有所遇。三升萃反以陽聚陰，故曰：相遇也。後聚，乾元正則又息，故反成升，升則上而成泰。故曰：聚而上者，謂之升。

困，困井，既濟未濟之前卦也。升息泰，反而否，否成困，則未濟，否之極也。極則反泰，泰成寒泉，故曰：困。三革反革鼎皆乾元也。否泰相尋，極於既濟，是謂一終，乾元易世，故曰：井道乎上者必反下。三鼎反不可不革。鼎所以執物，故曰：革物者，莫若鼎。新震出於故乾，時當之否，故先革。三震反乾老震生，象長子，震則泰矣。反否消觀而而後鼎。三艮反成艮，陽止於上，故曰：物不可以終動。

漸，漸反否三進之四，所以反泰，反成歸妹。三豐反否至噬嗑，泰來變豐。否又反泰，陽來合陰又反否，陽道之極；故曰窮。三兌反巽否之前，兌泰之後，陽奇陰，則消入大。寄於坤，故無所容。三兌反巽成否，反決陰成兌，又過乎泰也。

渙，渙反否將泰成渙，陽自四之二，入陰散之，故曰：說而後散之，既泰將否成。三節反節，泰三之五，陽自節止，陰猶歸陽，故曰：物不可以終離，所以持泰。三小過中孚旁通至息

節，泰三之五，陽自節止，陰猶歸陽，故曰：物不可以終離，所以持泰。三小過中孚旁通至息

節，泰三之五，陽自節止，陰猶歸陽，故曰：物不可以終離，所以持泰。三小過中孚旁通至息

節，泰三之五，陽自節止，陰猶歸陽，故曰：物不可以終離，所以持泰。三小過中孚旁通至息

節，泰三之五，陽自節止，陰猶歸陽，故曰：物不可以終離，所以持泰。三小過中孚旁通至息

節，泰三之五，陽自節止，陰猶歸陽，故曰：物不可以終離，所以持泰。三小過中孚旁通至息

節，泰三之五，陽自節止，陰猶歸陽，故曰：物不可以終離，所以持泰。三小過中孚旁通至息

節，泰三之五，陽自節止，陰猶歸陽，故曰：物不可以終離，所以持泰。三小過中孚旁通至息

節，泰三之五，陽自節止，陰猶歸陽，故曰：物不可以終離，所以持泰。三小過中孚旁通至息

節，泰三之五，陽自節止，陰猶歸陽，故曰：物不可以終離，所以持泰。三小過中孚旁通至息

過，其卦中孚，節上復乾，坎形乎中，故曰，節而信之。泰息至消，其卦小三三未濟，反出臨之觀，故曰，中孚下體臨，小過行臨而消於坤，故五過。故曰，有其信者必行之。三三未濟，反必歷既濟，故曰，漸生於下，歸乎中孚，又以反泰，終則有始，故終焉。

右下經明人事，言泰否也。始乎咸恒，通乎既未濟，泰否往來之義備矣。

否感於咸，往來於遯，大壯

正乾元於蹇，而解息泰，泰衰於損，出入於夬，姤正乾元於萃，而升息泰。困窮未濟，井終既濟而泰運極。正乾元於革鼎，而震復生，消於艮，泰不定矣。漸歸妹互正，消巽入否而出兌，已過乎泰矣。渙節承漸歸妹者也。中孚小過消息也。既未濟其成也。言不正泰者，既濟不可終也。故咸恒為始，困井為交，既未濟為終。自咸恒而損，損則困未濟也。困則漸，漸則豐，豐則渙，渙則中孚，中孚則既濟矣。是為否反成泰，自咸恒而益，益則井既濟也，井而歸妹，歸妹則旅，旅則節，節則小過，小過則未濟矣。是為泰已交否。

依張惠言此所說的，渠亦認為上經是講天道，下經是講人事者。渠是依虞氏義而從象數的觀點以說明周易為什麼要定出如此之卦序。其說雖未必全是，卻亦并非全無理由。不過，我們認為，周易之所以定出如此之卦序，還是以序卦傳所說之理由為充分。周易序卦傳，確是講周易之人生哲學者。為明其究竟，特將序卦傳上下兩篇，作較為詳盡之解釋，俾藉以認識周易之人生哲學究竟是什麼。

### 第三節 序卦傳上篇釋義

序卦傳曰：

有天地，然後萬物生焉。盈天地之間者唯萬物，故受之以屯，屯者，盈也。屯者，物

之始生也；物生必蒙，故受之以蒙，蒙者，蒙也，物之穉也。物穉不可不養也，故受之以需。需者，飲食之道也。飲食必有訟，故受之以訟。訟必有眾起，故受之以師，師者，眾也。眾必有所比，故受之以比，比者，比也。比必有所畜，故受之以小畜。物畜然後有禮，故受之以履。履而泰，然後安，故受之以泰，泰者，通也。物不可以終通，故受之以否。物不可以終否，故受之以同人。與人同者，物必歸焉，故受之以大有。有大者不可以盈，故受之以謙。有大而能謙，必豫，故受之以豫。豫必有隨，故受之以隨。以喜隨人者必有事，故受之以蠱，蠱者事也。有事而後可大，故受之以臨，臨者，大也。物大然後可觀，故受之以觀。可觀而後有所合，故受之以噬嗑，嗑者，合也。物不可以苟合而已，故受之以賁，賁者飾也。致飾然後亨則盡矣，故受之以剝，剝者，剝也。物不可以終盡，剝窮上反下，故受之以復。復則不妄矣，故受之以無妄。有無妄，然後可畜，故受之以大畜。物畜然後可養，故受之以頤，頤者，養也。不養則不可動，故受之以大過。物不可以終過，故受之以坎，坎者，陷也。陷必有所麗，故受之以離，離者，麗也。

以上是序卦傳上篇，亦即是對周易上經卦序所作之解釋。所謂：

有天地，然後萬物生焉。盈天地之間者唯萬物，故受之以屯。屯者，盈也。屯者物之始生也。

這一方面是在說，周易為什麼要首乾坤；一方面也是說，在乾坤二卦之後，為什麼要繼以屯卦。我們知道，如依邵子大橫圖之次序，則乾之後應是夬大有大壯小畜等卦，而最後才是坤卦。如依乾為天，天風姤，天山遯之分宮而又逐爻變化之次序，則便不能是乾坤屯蒙之次序。很顯然的，周易之卦序，既不是依卦之生成所成之次序，亦不是依卦之某一種變化規律而所成之次序。因此，周易之卦序，決不能拘泥於象數之學，而應從義理方面，亦即是從哲學的觀點而予以解釋。序卦傳即是從哲學的觀點而予以解釋者。也可以說，周易的卦序，乃是依哲學的觀點而製定的。從象數之學的本身來說，也當然可以是哲學的。術數家的說法完全是互不相干。然而若拘泥於象數之學，則極易流入術數家的窠臼；或者，亦易於執筌以為魚，執轂以為醇。由此，可見周易之首乾坤而繼之以屯，乃是依乾之有天象，坤之有地象，及屯之有萬物始生之象，而說明有天地必有萬物之理。純從象數的觀點來說，此天地萬物，皆祇是此體所顯現之大用而一陰一陽而已。至於此體所顯現之一陰一陽的大用而可名之為宇宙萬物者，純從象數的觀點是無法說清楚的。因此，必須從義理的觀點而肯定有天地必有萬物這一概念；於是，乃以乾坤代表天地，以屯代表始生之萬物。此所以以乾坤為首而繼之以屯。粗淺的說來，周易似祇是講宇宙之現象者。所謂「有天地然後萬物生焉」，這便是從常識的層次而講宇宙之現象。唐玄奘說，「六爻探蹟，拘於生滅之場」，其意便認為周易所說的祇是生滅之現象。固然，天地之所以為天地，在周易經文中是講得很少的。然而，周易所講的天地，并非祇是指此形象化的天地，而是講天地之德。同時，周易講萬物之始生，亦不是講萬物是如何始生的，而祇是講始生之萬事萬物之德。我們認為，天地之德乃天地之所以為天



地者。此所以周易乾坤兩卦之經文，乃就是講的天地之所以爲天地之理。我們認爲，天若無元亨利貞之四德，地若不能利永貞；則必不能表現而爲天地。同樣地，若始生之萬事萬物而不能動乎險中，則亦必不能成其爲始生之萬事萬物。屯之彖曰：「屯，剛柔始交而難生，動乎險中，大亨貞。雷雨之動滿盈。天造草昧，宜建候而不寧。」屯是有「剛柔始交」之象的；所謂「震一索而得男」，即是此意。而屯亦是「雷雨之動滿盈」，實因「坎水流坤」（見虞翻注）而又止而不進之象。此確是「天造草昧」之時，此屯之必在乾坤之後。熊十力曰：「有天地，而後萬物生。萬物生矣，而其生命在險難之中。即以動乎險中，而生命力，乃奮進益盛。故曰屯者盈也。乾坤之後，受之以屯，其義宏遠矣哉。夫怖險難，而求出離者，佛氏之妄也。（今之佛徒，每不肯承認佛氏爲出離。此求順俗，而適自甘迷罔也。自阿含以至後來小宗大乘諸經，明明以出離爲教旨，惡容矯亂耶。）處險，而奮其智力，以與物競，同人道於虎狼，喪其生命而不惜者。（此中生命一詞，與常途所用者不同義。說見新唯識論。蓋此云生命，即謂吾人與天地萬物所同具之本體也。）是又佛氏之所呵爲顛倒者也。然則履險而健動，知本而全正者（本謂生命），大易其至矣乎。」熊先生此說，是謂周易以履險而健動，知本而全正的而明示生命之真義。我們認爲，熊先生此說，是深得周易之主旨的。

物生必蒙，故受之以蒙；蒙者，蒙也，物之穉也。

從卦象來說，蒙是屯之反。不過，這是屬於顛倒的反。至於乾錯爲坤或坤錯爲乾，則是

屬於變通的反。所謂變通的反，確是相互矛盾，但也是相輔相成的；例如坤，即是順承乾的。至於顛倒的反，則不必是相互矛盾；這祇是說，一個六爻的卦是可以表示兩個意義；例如屯是表示物之始生，而蒙則是表示物之穉，以蒙次屯，這確是非常自然的。又蒙之彖曰：「山下有險，險而止，蒙。」其意義是說，遇險而不求通，竟止乎險，則終乎蒙。此所以是「險而止，蒙。」周易是不止乎險的。而濟險之道，當然是在於自強不息的以求通。我們可以這樣的說，屯乃是表示事物之初發生或是表示事物的最初的進行的階段；至於蒙，則是表示事物之初步的成功。當一件事物之進行而獲得最初之成功時，如畏險而不求進，當然不會發揚光大；如須繼續求進步，而又能「蒙以養正」，則便是作聖之功。蒙之象曰：「山下出泉，蒙，君子以果行育德。」周易是以「果行育德」，而養其正的以發揚與成就人之事業。

物穉不可不養也，故受之以需。需者，飲食之道也。

人欲能從始與穉而發揚與成就其事業；就個人之修養而言，必須自強不息的而修養乾之元亨利貞之四德及「承天而時行」之坤德。就個人之生活所必需者而言，則必須「剛健而不陷」的不陷於窮困。人是一方面要修養其心靈，一方面要飽養其口腹。蒙之後繼以需，其義實深遠矣。任何一個政治家，對於國計民生，確是不可輕忽。

飲食必有訟，故受之以訟。

鄭玄曰：「訟，猶爭也。」一切爭端，多是因飲食而起。此所以以訟次需。就卦象而言，水流於下，天行於上，此似是各不相干的。然上以剛陵下，下以險伺上。險而健，此所以必爭。這就是說，爭端之起，固多是物質方面的原因；但一切爭端，亦必是具有「險而健」之心理因素。訟是需之屬於顛倒的反。吾人玩味需訟之卦象卦德，并玩味屯蒙需訟之卦序，深知物之始與稚者，自以養爲第一；而養則可分爲心與身兩方面，亦即是教養與口腹之養兩方面。人爲求口腹之養，自必引起爭端；而爭端之所以形成，亦免不了心理方面的因素。由此已可見心物與人生之關係了。

訟必有眾起，故受之以師，師者，眾也。

與人生關係至重要的，當然是以養爲第一；而養則是包括教養（發蒙）與口腹之養（飲食之道）這兩方面的。同時，人爲求口腹之養，難免引起爭端。有爭端，則利害相同之一方，勢必眾聚在一起而求自保，此師之所由興也。程子曰：「師之興，由有爭也，所以次訟也。」由此，我們也當然可以看出，與人生關係至重要的，其次便是保。這就是說，師之興，固由於爭端之擴大，也就是一種有組織的自衛。任何政治組織之產生，乃是爲了適合自衛之要求。此所以「師，貞，丈人吉，無咎。」這意思就是說，當師興之後，是必須有領袖人物，才可以吉而無咎。

眾必有所比，故受之以比，比者，比也。

人類爲求口腹之養，并因「險而健」之心理作祟，於是乃引起了爭端；因爭端之起，於是乃自然而然的眾聚以求自衛。同時，因眾聚之故，於是乃對內不得不求團結；此所以比是有親輔與下順從之義。而且，比象乃是地上有水，此所以必是遍流於地上；於是，乃不應固步自封，而應外比於賢的以求進步。我們也可以這樣的說，人類之所以進步，乃在於團體興起之後。

比必有所畜，故受之以小畜。

程子曰：「物相比附則爲聚，聚，畜也；又相親比，則志相畜，小畜所以次比也。畜，止也，止則聚矣。爲卦巽上乾下。乾在上之物，乃居巽下。夫畜止剛健，莫如巽順。爲巽所畜，故爲畜也。然巽陰也。其體巽順，唯能以巽順柔其剛健，非能力止之也。畜道之小者也。又四以一陰得位，爲五陽所說。得位，得柔巽之道也。能畜群陽之志，是以爲畜也。小畜，謂以小畜大。所畜聚者小，所畜之事小，以陰故也。」我們認爲，能「比之自內」而又能「外比於賢」，則必能「君子以懿文德」。這也就是說，人類之所以日益進於文明，乃團體興起之後，而能相輔的以求進步；於是，不論在財富與文德方面而皆能有所聚畜。小畜之所以次比，其義亦深遠矣。

物畜然後有禮，故受之以履。

我們都知道，倉廩實而後知禮節，衣食足而後知榮辱。此所以以履次小畜也。而且，小畜之本身，即是畜有文德。程子曰：「夫物之聚，則有大小之別，高下之等，美惡之分，是物畜然後有禮，履所以繼畜也。履，禮也。禮人之所履也。」儒家重視禮字。此蓋儒家認為，人類之所以能由蒙昧而日進文明，乃能以柔履剛而有禮。

履而泰，然後安，故受之以泰，泰者，通也。

人能以柔履剛而有禮，則必能通泰而安康，此所以以泰次履。泰之象曰：「天地交泰，后以財成天地之道，輔相天地之宜，以左右民。」虞翻及其他各家，皆以后為君。熊十力認為非是。熊先生說：「后與後通。言泰，然後人道大亨，有以財成天地之道云云。財，裁通。天地之化不齊。如自然界之繁曠奇詭，其勢力每足抑伏吾人，而若不可抗者。吾人終必盡其智能以深窮之。自官能所接，以至視聽不行之地，無不據實測以推求，探曠索隱，乃使自然寶藏，洩盡天機，而吾人得伸於自然之上。凡所以備物致用，設成器以爲天下利。因天造地產之宜，而益之以人力，肇創偉大之功化者，無所不用其極。裁成輔相之盛如此。人類之知能，與乾坤之知能，通一無二，豈不偉哉。以左右民者，左者佐也，右者助也。此言人互相佐助也。泰卦與履相次。履，禮也。人道成至治之休，必非徒恃法治，而禮治其本也。通天

下之志，暢萬物之情，莫盛於禮。禮者，自抑而不忘乎人。（自抑其私，故公。公即通，而不能忘乎人也。）故能互相佐助也。夫裁輔天地者，徒任知能而已。其於通志達情，猶未逮也。必人人相勉於互助，然後群情不隔於形骸，眾志無分於彼此。斯乃大通之運，泰安之極也。故言裁輔，而必極其效於左右民。」熊先生此說，對於裁成輔相之義，確能發前人之所未發，而有助於吾人對周易哲學之基本精神，得能有較為正確之認識。這也是非常明白的說明了泰之所以次履的理由。

物不可以終通，故受之以否。

否是泰之否定，亦即是泰之變通的反。自乾坤屯蒙需訟師比小畜履泰以至於否，這是說明人類秉乾坤之德，由始生之蒙昧，而至於通泰光大，乃人類歷史之自然演進所成的一個段落。至於否，乃事物在進展之過程中所不可免者。吾人已陳述過，人類由蒙昧而至於通泰，端賴此養與保二者能促成人類之進步；惟養與保之本身，亦嘗為人類帶來無窮之戰禍與專制帝王之殘酷統治。否，即是養與保之壞的一面而主宰了人類命運所產生的現象或結果。從事物演變的規律來說，泰是必須過渡到否而被否否定。因為，事物的本身，必皆有其內在的矛盾；而泰或否，乃是內在矛盾的表面化而表現為泰或否而已。不過，通常說來，否總是否定泰，而自身亦總是被否定。

物不可以終否，故受之以同人。

同人即是否定否者。因爲否之所以爲否，「則是天地不交而萬物不通也；上下不交，而天下無邦也。」至於同人，則是「能通天下之志者」，此所以同人即是否定否者。程子曰：「夫天地不交則爲否，上下相同則爲同人，與否義相反，故相次。又世之方否，必與人同力乃能濟。同人所以次否也。」再者，泰是表示通而安者，亦就是表示政通人和國泰民安者。至於同人，則是指「能通天下之志」而言，此當然是較之泰爲進步的。先儒是鮮有能見到這一點，而以爲祇是泰與否的循環而已。

與人同者，物必歸焉，故受之以大有。

大有乃同人所產生的結果。程子曰：「夫與人同者，物之所歸也，大有所以次同人也。」因爲，若真能通天下之志，則便可以進入大同。這就是說，大同之世，非僅是萬物相通，而且天下人人之志亦相通也。於是，則盛大豐有，當然可立而待。此所以大有必是次同人。就卦象而言，乃離火在乾天之上。火所處者高，其照必及遠；故萬物之衆，無不照見，此所以大有亦就是燭照無遺。我們認爲，同人與大有，皆有剛健而文明之象。剛健而文明，乃稚弱而蒙昧之人類，經師與比之奮鬥，并經變通之反的結果。爲什麼師比不逕行變通爲同人大有，而是經過了小畜履與泰否的階段；這也是說，變通的反，并非是直接進行的。至於泰與否，

乃是相反而又相旁通之故。我們認為，同人與大有，乃人類之智慧，獲得了最適宜之發展。

有大者不可以盈，故受之以謙。

雜卦傳曰：「大有眾也，同人親也。」親而大有，最易驕盈，所謂「富貴而自遺其咎」是也。因此，有大者應受之以謙，而如大有之上九，是：「自天祐之，吉，無不利。」就謙之卦象而言，乃地中有山也。山乃高大之物，而居地之下，謙之至也。於是，謙之意義，即是以崇高之德望，大有之豐盛，而卑以自牧。此蓋人道，以「謙尊而光，卑而不可踰」也。亦是人類之思想能向它自己深入而發展人性之光輝。

有大而能謙，必豫，故受之以豫。

豫者，安和說樂也。豫之象是剛應而志行，且是以和順動，動而不違眾，眾皆說豫，此所以謂之豫。通常說來，凡具有崇高之德望，而能卑以自牧者，必安說和樂而大行其志，此所以豫次謙。同時，凡能依和順動者，必皆能大行其志，此所以豫是利建候行師。然而豫亦是怠也。逸豫是可以忘身的。是以豫之時義雖大；但是豫之本身，亦常是進步之阻礙。再者，謙豫是與履小畜旁通的。師比小畜履泰否同人大有謙豫這十卦，是師比與同人大有旁通，小畜履與謙豫旁通，泰與否旁通。由此亦可見周易之卦序，是義理與象數并重的。自師比以



至謙豫，除泰否外（泰否事實上亦祇是一卦），其餘八卦，事實上祇是四卦；而且，是以泰否爲樞紐，而表現其變通的反。這就是說，任何變通的反，皆是以泰否爲樞紐的。

豫必有隨，故受之以隨。

程子曰：「夫說豫之道，物所隨也；隨所以次豫也。」又鄭玄曰：「震動也，兌悅也，內動之以德，外悅之以言，則天下之人，咸慕其行，而隨從之，故謂之隨也。」隨是動而悅，豫是順而動，隨之次豫，皆是「有大而能謙」的結果。

以喜隨人者，必有事，故受之以蠱；蠱者，事也。

我們認爲，蠱是隨之過。本來，有大而能謙，必豫與隨，這是剛健而文明之人性，因卑以自牧而表現了人性之光輝；然而豫則是謙之過，而蠱則是隨與豫之過。伏曼容曰：「蠱，惑亂也；萬事從惑而起，故以蠱爲事也。」固然，因隨之過而成爲蠱惑，這是不應當的；但是，若能「振民育德」，則天下將賴以治。因爲蠱之象是「山下有風」。山是高而靜者，風是宣而疾者。蠱是有處上而安靜，與在下而行令之象；此所以「蠱元亨，而天下治也」。

有事而後可大，故受之以臨，臨者，大也。

「有事而後可大」，這可以說，完全是儒家的精神。至於道家，則主張：「爲無爲，事無事，味無味」；而佛家則認爲，凡事皆惑，且主張斷惑以證果；惟有儒家，則是面對現實，而希望以剛健文明之人性，因事以成就其可大之業。臨之所以次蠱，固可以說是事理之必然，亦是表示了周易哲學的基本精神是什麼。

物大然後可觀，故受之以觀。

臨既是因事而成就可大之業，則必有可觀者，此觀之所以次臨也。通常說來，凡有象以示人而爲人所觀仰，即可謂之爲觀。就觀之卦象言，乃風行地上，故有遍觸萬類而周觀之意，此觀之所以爲大觀。我們認爲，臨是澤上有地，亦即是地爲澤所包容。此所以臨是「君子以教思無窮，容保民無疆」。至於觀，應是剝之前卦，亦即是臨之凶卦。臨所謂至於八月有凶，應是指由臨已至於觀而言。觀是陰消陽而將至於剝，此所以是凶卦；然而若能「中正以觀天下」，則仍可「下觀而化」。此蓋作易者認爲，雖陰長而陽消，若能不失其中正，則仍然可以無咎。

可觀而後有所合，故受之以噬嗑，嗑者，合也。

程子曰：「既有可觀，然後有來合之者也，噬嗑所以次觀也。」按噬嗑爲頤中有物之象。

程子曰：「口中有物，則隔其上下不得噓，必齧之則得噓，故爲噬嗑。聖人以卦之象，推之於天下之事，在口則爲有物隔而不得合，在天下則爲有強梗或讒邪間隔於其間，故天下之事不得合也。當用刑法，小則懲誡，大則誅戮以除去之，然後天下之治得成矣。」又曰：「間隔者，天下之大害也。」吾人試考察同人大有、謙豫、隨蠱、臨觀、以至噬嗑，除同人大有，是從正反兩方面以說明人之剛健而文明之德外，謙則是說明此剛健而文明之德，必須卑以自牧；然謙之過乃豫與隨，而隨之過則是蠱。蠱雖是隨之過，然而若能治蠱，則所成就者必大，且必有可觀者。臨觀二卦，乃蒙昧之人類，獲得了大有之發展以後，既能容保無疆，亦能省方設教；於是，必須消去天下之間隔，而鋤去天下之強梗與纒邪。

物不可以苟合而已，故受之以賁，賁者，飾也。

賁之卦象是文明以止。所謂文明以止，即是文明之僵化。所以賁是噬嗑之過。因爲噬嗑固可以除去阻礙與間隔；然而若徒以察察爲務；或者，若竟不能容許反對意見之存在，則便祇有文過飾非，而喪失了創造力；於是，人類文明，便祇有停止而不能前進。賁之象曰：「山下有火，賁。君子以明庶政，無敢折獄。」此言實深遠矣。作易者，力戒噬嗑之過，已如此可見。

至飾然後亨則盡矣，故受之以剝，剝者，剝也。

噬嗑如在於除暴安良，這當然是不錯的；如利用獄而排除異己，則便是文明之僵化。當一個文明或一個政治組織而發生僵化之現象時，則這個文明或這個政治組織，必已瀕於滅亡的邊緣，此剝之所以次賁也。再者，當觀卦之時，應是有變為剝之可能的。然而觀是經過噬賁而後成為剝者，足見無論是變通的反或卦之逐爻變化，必皆是在一定之條件下進行的。噬賁賁，乃觀之所以變為剝者。

物不可以終盡，剝窮上反下，故受之以復。

程子曰：「物無剝盡之理，故剝極則復來，陰極則陽生。陽剝極於上，而復生於下，窮上而反下也，復所以次剝也。」復之彖曰：「復其見天地之心乎！」朱子曰：「積陰之下，一陽復生。天地生物之心幾於滅息，而至此乃復見。在人則為靜極而動，惡極而善，本心既息而復見之端也。」照朱子此說，則知由屯蒙以至剝復，固是表示人類由蒙昧而至於文明之進程，以及治亂興衰之樞紐；然亦是表示個人之修養所經歷之各個過程，以及人之屬於內心的矛盾。從個人的修養來說，能復其本心之初，這當然是首要的；從政治的觀點來說，能窮上反下而撥亂反治，亦當然是首要的。不過，若以為復其本心之初後，便已無事可為；或者，若以為撥亂返治後，便已可永享太平之治。這確是極其錯誤的。復之上六而曰「迷復」，其義實深遠矣。讀易者，於此等處，須深加體會，才真能明得周易哲學之真義。

復則不妄矣，故受之以無妄。

徐世大在其所作「周易闡微」一書中，說無妄乃「死之別名」；并認為無妄彖辭所說：「無妄之往，何之矣！天命不祐，行矣哉？」頗似絕妙一首挽歌。徐先生此所說之「頗似」一首挽歌，是頗能使人相信。不過，說無妄是死之別名，并非徐先生之創見。虞翻曰：「而京氏及俗儒，以為大旱之卦，萬物皆死，無所復望，失之遠矣。有無妄然後可畜，不死明矣。若物皆死，將何畜聚，以此疑也。」而且，復其見天心之後，接著便是死，則是，復則死矣，亦與周易之思想全不相類。我們認為，復則不妄矣，這是具有深意的。許多人并不知道，若能復其本心之初，則便是見天地之心；而且，亦能確知天地之心，乃是真實無妄的。因為許多人皆是囿於常識的層次，而認為物才是真實無妄的。殊不知，「人世間一切事，有真實不欺者」，乃此本心之初；至於「死」，則是已然則嘗然，而再不能有所損益耳。欲能明乎此，這是必須對周易哲學有較為深刻之體認；因為宮牆外望者，是不足以語此的。

有無妄，然後可畜，故受之以大畜。

小畜是風行天上，君子以懿文德。大畜是天在山中，君子以多識前言往行，以畜其德。程子曰：「莫大於天，而在山中。艮在上，而止乾於下，皆蘊畜至大之象也。在人為學術道德充積於內，乃所畜之大也。」程子此說是不錯的。事實上，吾人若真能復其本心之初，則

必真能真實不欺，亦才真能蘊畜至大至剛之德。大畜彖曰：「大畜，剛健篤實輝光，日新其德。剛上而尚賢，能止健，大正也。」人之所蘊畜者之所以大，端賴剛健篤實光輝而日新其德。大畜之所以次無妄，乃因至誠無虛妄，然後所蘊畜者才能大。若無妄乃是表示死，死後又怎能有所蘊畜？

物畜然後可養，故受之以頤，頤者，養也。

程子曰：「夫物既畜聚，則必有以養之，無養則不能存息，頤所以次大畜也。卦上艮下震。上下二陽爻，中含四陰，上止而下動，外實而中虛，人頤頤之象也。頤養也。人口所以飲食，養人之身，故名爲頤。聖人設卦推養之義，大至於天地養育萬物，聖人養賢以及萬民，與人之養生養形養德養人，皆頤養之道也。動息節宣，以養生也；飲食衣服，以養形也；威儀行義，以養德也；推己及物，以養人也。」又曰：「夫天地之中，品物之衆，非養則不生。聖人裁成天地之道，輔相天地之宜，以養天下。至於鳥獸草木，皆有養之之政，其道配天地。」照程子此說，則知所畜者既大，則所養者必衆。頤養之道，既配天地，此頤之所以次大畜。

不養則不可動，故受之以大過。

程子曰：「凡物養而後能成，成則能動，動則有過，大過所以次頤也。爲卦上兌下巽，

澤在木上，滅木也。澤者，潤養於木，乃至滅沒於木，爲大過之義。大過者，陽過也，故爲大者過。過之大與大事過也。聖賢道德，功業大過於人，凡事之大過於常者皆是也。夫聖人盡人道，非過於理也。其制事，以天下之正理，矯時之用，小過於中者則有之，如行過乎恭，喪過乎哀，用過乎儉是也。蓋矯之小過而後能及於中，乃求中之用也。所謂大過者，常事之大者耳，非有過於理也。唯其大，故不常見，以其比常所見者大，故謂之大過。如堯舜之禪讓，湯武之放伐，皆由道也。道無不中，無不常，以世人所不常見，故謂之大過於常也。」程子此說，尙不若孔穎達正義說得清楚。正義曰：「過，謂過越之過，非經過之過。此衰難之世，唯陽爻乃大能過越常理以拯患難也，故曰大過。以人事言之，猶若聖人，過越常理以拯患難也。」總之，澤而滅木，確是過越之甚。當過越太甚之世，人類所受之苦難，非親臨其境者，誠不知其所遭遇者，皆爲過越常理之事。也可以說，當過越太甚之世，是很難找出一件合乎情理之常的事。「寧爲太平犬，勿作亂世民。」凡過越太甚之世，即是衰亂之世；人類所受之苦難，確是出乎一般人之想像之外的。志世仁人，爲拯患難，固須過越常理；然而過正以矯枉，實亦是不合情理而近乎意氣用事。大過九五之象曰：「枯楊生華，何可久也；老婦士夫，亦可醜也。」凡不合乎情理之常的事，至少是可醜的。因此，大過之卦，一方面是告誡「君子以獨立不懼，遯世無悶」；一方面也是勸告志士仁人，不宜矯枉過正。

物不可以終過，故受之以坎，坎者，陷也。

程子曰：「理無過而不已，過極則必陷，坎所以次大過也。」我們認為，凡大過之世，其人心少有不陷溺者，其事未有不艱險者，坎之次大過，這是非常有意義的。因此，吾人若生逢大過之時，而欲能臻於太平之世，必須有最大之努力，經長期之奮鬥，以出乎險陷，始克奏膚功。而險陷之得出，亦就是文明之振興了。

陷必有所麗，故受之以離，離者，麗也。

離之彖曰：「離，麗也。日月麗乎天，百穀草木麗乎土，重明以麗乎正，乃化成天下。」又象曰：「明兩作離，大人以繼明照于四方。」足見離乃是象徵光明美麗，亦即是代表人類的文明。人類由蒙昧而進於文明，最先發生的兩件事，乃養與保；而養與保之本身，皆不離乎泰否。師乃是適合養與保之要求而又以此毒天下者。然師比小畜履及同人大有謙豫，皆是為適合養與保之要求；而在政治上，達成了國泰民安之目的；在教養上，表現了人性之剛健而文明。但是，人類之日進於文明，是永無休止的。否，固然是代表閉塞與不進步；然而否之意義，亦是否定「安於小的成就」（泰）而希望百尺竿頭能更進一步。大有而次之以謙，這確是具有深意的。我們認為，大有乃表示人類的最初的成就。乃是人類由蒙昧而至於最初的文明。乃是人類剛健而文明的本性獲得最初的發展。至於謙，乃是人類剛健而文明的本性深入它自己，而更進一步的以發展人性之光輝。自謙豫隨蠱至臨觀噬嗑賁，乃是表示了人類的內在的思想之變化。這與自屯蒙需訟至師比小畜履所表示的人類的生活的變化是多大不大



相同的。人類生活的變化，是以泰否爲其樞紐，而以大有爲其最大之成就。至於人類思想的變化，則以剝復爲其樞紐，而以大畜爲其最大的成就。但大畜并非殲死的空洞的抽象物，此所以必須經大過與坎而進於離。周易上經之所以終於離，這就是說，蒙昧之人類，是日益進於文明而永無休止。或有問於余曰：「你說謙豫隨蠱或甚至於臨觀二卦，是表示人之內在的思想的變化，都未嘗不可以；若噬嗑一卦，明明是利用獄，何得擬之爲思想的變化？」關於此問，我們的答覆是：第一，周易上經，前人都說是講天道。我們則認爲，乃是說明人類由蒙昧而進於文明之進程，以及治亂興衰之樞紐，此所以謙豫隨蠱及臨觀噬嗑賁，亦可以說是講的政治道理。第二，噬嗑固是講的利用獄，然而亦可以說，這便是講的統一思想的方法。因此，賁之無色，亦可以說，當我們思及普遍與絕對時，我們所見到便祇是「一」。於是，白賁無咎；於是，乃順而止之，而剝落一切的惟「碩果不食」；於是，乃見天地之心；於是，乃更進一步的變而通之，以進於文明。照這樣說來，當我們思及普遍或絕對時，我們所得到的，乃是最空洞的抽象；若泥於此種抽象，則便是思想之僵化，此所以必須由剝而復的而復活我們的思想。這便是儒家哲學與道家思想，以及以後所傳入之佛教思想所最不相同的地方。

## 第四節 序卦傳下篇釋義

序卦傳又曰：

有天地，然後有萬物；有萬物，然後有男女；有男女，然後有夫婦；有夫婦，然後有父子；有父子，然後有君臣；有君臣，然後有上下；有上下，然後禮義有所錯。夫婦之道，不可以不久也，故受之以恒，恆者久也。物不可以久居其所，故受之以遯，遯者退也。物不可以終遯，故受之以大壯。物不可以終壯，故受之以晉，晉者進也。進必有所傷，故受之以明夷，夷者傷也。傷於外者必反其家，故受之以家人。家道窮必乖，故受之以睽，睽者乖也。乖必有難，故受之以蹇，蹇者難也。物不可以終難，故受之以解，解者緩也。緩必有所失，故受之以損。損而不已必益，故受之以益。益而不已必決，故受之以夬，夬者決也。決必有所遇，故受之以姤，姤者遇也。物相遇而後聚，故受之以萃，萃者聚也。聚而上者謂之升，故受之以升。升而不已必困，故受之以困。困乎上者必反下，故受之以井。井道不可不革，故受之以革。革物者莫若鼎，故受之以鼎。主器者莫若長子，故受之以震，震者動也。物不可以終動，止之，故受之以艮，艮者止也。物不可以終止，故受之以漸，漸者進也。進必有所歸，故受之以歸妹。得其所歸者必大，故受之以豐，豐者大也。窮大者必失其所居，故受之以旅。旅而無所容，故受之以巽，巽者入也。入而後說之，故受之以兌，兌者說也。說而後散之，故受之以渙，渙者離也。物不可以終離，故受之以節。節而信之，故受之以中孚。有其信者必行之，故受之以小過。有過物者必濟，故受之以既濟。物不可窮也，故受之以未濟終焉。

以上是序卦傳下篇，亦即是對周易下經卦序所作之解釋。首先須加說明者，即「有夫婦然後有父子」至「然後禮義有錯」這一段，可能是後人竄入的。因為，「有男女，然後有夫婦」之下，便接上「夫婦之道，不可以不久也」，卻是非常直截了當；而且，也用不著要「有夫婦然後有父子」至「然後禮義有所錯」這幾句話。上文曾引張惠言本於虞翻之義所作之解釋，亦不是真有價值。中庸曰：「君子之道，造端乎夫婦。及其至也，察乎天地。」這就是說，聖人之道，是不外乎夫婦之道。周易下經之首咸恒，其義實深遠矣。程子曰：「男女相感之深，莫如少者，故二少為咸也。」同時，夫婦之所以能久長，乃夫婦同心而成家，此惟年長之男女方能有此體認，所以長男長女為恒。固然，夫婦之道，是不可不久；然而亦是夫婦之道，能長且久。至於，所謂：

物不可以久居其所，故受之以遯，遯者退也。

這就是說，夫婦之道，固是不可不久；然而天下之事，則是變化無常。吾人置身於變化莫測之環境中，其首須注意者，乃是要能逃避小人之禍害，亦就是要能遠離不合理之情事。遯之象曰：「天下有山，遯！君子以遠小人，不惡而嚴。」此非深於事故者，決不知遠小人是應不惡而嚴的。作易者，確是明於憂患而能示人以趨吉避凶之道。

物不可以終遯，故受之以大壯。

遯，若是指退避而言，凡能退讓者必得其理之正。也就是說，凡能遠離不合理之情事者，必一定能合於理。大壯，因「剛以動故壯」；然而亦是「大者正也」。所以大壯，「非徒以其勢之盛，乃其理之正也」（見周易來註）。大壯之所以次遯，乃遯則大壯也。

物不可以終壯，故受之以晉，晉者進也。

程子曰：「物無壯而終止之理。既盛壯則必進，晉所以繼大壯也。」又崔憬曰：「不可以終壯於陽盛，自取觸藩，宜柔進而上行，受茲錫馬。」這都是說明了大壯爲什麼繼之以晉。一般的說來，剛以動，固可謂之爲壯，實亦就是進。晉之次大壯，乃必然的。惟剛以動，并非真能進者；惟「柔進而上行」，才真能達成晉之目的。於是，晉，乃陽盛而進之方法。

進必有所傷，故受之以明夷，夷者傷也。

明夷乃明入地中之象。虞翻曰：「日出地上，其明乃光；至其入地，明則傷矣。故謂之明夷。」吾人認爲，任何一種進步之過程，未有不如日之傷其明；惟有安於現狀，才會以黑暗爲光明。至於明夷象曰：「明入地中，明夷，內文明而外柔順，以蒙大難，文王以之。」這是一種推廣其義的說法。這意義應是說，從常理而言，內文明而外柔順，這是無往而不自得的；然而，要能掃清進步途中的障礙，則仍將如文王之「以蒙大難」。於是，我們也可以

這樣的說，明夷乃更求進步所必不可免之現象。即令有如文王內文明而外柔順之至德，此種困難之遭遇亦是不可避免的。

傷於外者必反其家，故受之以家人。

家人彖曰：「女正位乎內，男正位乎外，男女正，天地之大義也。家人有嚴君焉，父母之謂也。父父子子，兄兄弟弟，夫夫婦婦，而家道正，正家而天下定矣。」照這樣說來，所謂「傷於外者必反其家」，實亦有攘外必先安內之意。這就是說，當吾人力求進步而遭受阻礙之時，是應先返求諸己，而進一步的先充實自己。此亦類似在外面受了傷，而應該反家休養一樣。

家道窮必乖，故受之以睽，睽者乖也。

通常說來，家道若窮，則一家人必乖睽離散。但從另一方面來說，所謂家人，即是指的一家之人。相親相愛，相通相助，這是一家之人的特色。然而同則有異，亦是此理之必然。此睽之所以次家人。再就睽來說，睽是「天地睽而其事同也，男女睽而其志通也，萬物睽而其事類也。」這就是說，睽是要我們能異中見同。我們認為，一個人在學業上真有進步，必是進而能辨別毫釐之差；若在德業上真有進步，必是能分辨出極細微之惡。睽亦是在進步之

過程中而更求進步的一種好現象。在保守者看來，能於同中見異，即是睽乖之至。

乖必有難，故受之以蹇，蹇者難也。

蹇乃睽之變通的反。除乾坤頤大過坎離及中孚小過等卦是用變通的反爲序外，其餘皆是用顛倒的反。這當然可以說，變通的反并非直接進行的。然則爲什麼以蹇次睽呢？因爲睽這一概念，在本質上乃是表示思想之不同。所謂「火動而上，澤動而下，二女同居，其志不同行」。這即是說，在一家人之中，也必有不同的思想。至於蹇這一概念，乃是表示前有險陷，後有峻阻。亦即是表示蹇之意義乃行不通也。這即是說，乖異之思想，必是行不通的。所謂「蹇難也」。照來翟塘的解釋：「難者行不進之義也」。蹇之所以次睽，當然即是表示睽乖之思想確是行不通的。於是，我們當可以理解到，睽蹇兩概念皆是表示思想的活動。凡祇是表示思想活動的概念，是可以直接進行變通的反。如乾變坤。若認爲是男變女，這當然是不可以的；若認爲是思想上的由正而反，則并非不可以。因此，蹇之次睽，亦可以說，是睽變爲蹇。當睽變爲蹇時，如能「見險而能止」的「以反身修德」；亦即是能如孟子所說的，「行有不得者，皆反求諸己」；此亦是作聖之功也。

物不可以終難，故受之以解，解者緩也。

從人事的觀點來說，家道窮必乖，乖必有難，難必得解。但從思想的或進德修業的觀點來說，當吾人力求進步而遭受阻礙時，應返求諸己的以充實自己；因此，亦可能與舊的思想乖異而行不通；於是，便更應返求諸己以反身修德，則必能「動而免乎險」，此所以以解次蹇。解之象曰：「雷雨作解，君子以赦過宥罪。」吾人在求進步之過程中，罪與過是難免的。但必須能改正錯誤，才真能有所進步。此所以解之象是「君子以赦過宥罪」。

緩必有所失，故受之以損。

損與益，乃咸與恒的變通的反。照來瞿塘的說法，泰否是乾坤上下相綜之卦，損益是男女上下相綜之卦。這就是說，乾坤上下相綜而有泰否，男女上下相綜而有損益。（按損䷨之上卦，即咸之下卦，損之下卦，即咸之上卦；同樣的，益䷩之上卦，即恒之下卦，益之下卦，即恒之上卦。）也就是說，所謂泰否損益，實祇是陰陽或男女之上下相綜而已。這當然祇是本於象數之學的一種說法。但確是從泰否或損益之本質而說的。我們更認為，損或益都是進步所必需的。這即是說，損并非如一般人所想像的是一意義極壞的概念。因為損益乃是解決一切困難的樞紐。程子曰：「損，減損也。凡損抑其過以就義理，皆損之道也。」照這樣說來，損確是一偉大而極有價值的觀念。但是，若如累土，而是「取於下以增上之高，則危墜至矣」。所以，損若是懲忿窒慾而減損己之過，這當然是很好的；若在上位者取下以自厚，則必有所失。

損而不已必益，故受之以益。

益是損之顛倒的反。益彖曰：「益，損上益下，民說無疆。自上下下，其道大光。」益之所以爲益，乃是能「自上下下」。這是從政治哲學的觀點而說的。但是，從「自上下下」這一觀念，我們也可以理解到，益下是損上的結果。老子所謂之爲道日損。其意義是說，能減損過失，實即是增益德業。損益二義，現在我們應已無疑義了。

益而不已必決，故受之以夬，夬者決也。

夬之彖曰：「夬決也，剛決柔也。健而說，決而和。」從個人的修養來說，當一個人是「健而說，決而和」時，則這個人是已近乎「從容中道」的修養境界。從政治的環境來說，當一個國家的政治，毫無陰森可怖的氣份，而有著富強康樂的進步，則這個國家至少已達成小康之治。這就是說，夬是進步所欲達成的目的。我們知道，我們之所以能進步，乃我們能以大壯作基礎，且又能「柔進而上行」；而且，更能克服在進步過程中所遭遇之各種阻礙，以減損過失，增益德業；於是，竟達到了「澤上於天」的至高之處。這當然是進步所欲達成的目的，也當然是「益而不已」的結果。

決必有所遇，故受之以姤，姤者遇也。



姤是夬之顛倒的反。夬是盛之巔峰，姤是衰之兆始。盛極則衰。衰之結果則是毀。惟從人類的進步的整個過程來說，衰亦是向另一個更高級的盛所必有的過程。又因為姤祇是衰之兆始，所以姤是「天地相遇，品物咸章也；剛遇中正，天下大行也」；同時，姤亦可以變為遯而又變為大壯；或者，亦可以有其他之變化。祇有在不能防微杜漸之時，陰才能逐漸的消盡陽，而由衰過渡到毀。

物相遇而後聚，故受之以萃，萃者聚也。

姤之義為遇。物相遇則有所聚，而萃者聚也，此所以以萃次姤。再者，姤之變通的反為復，萃之變通的反為大畜。姤與萃，固然一是衰之兆始，一是亂之根源。（因為人聚則亂，物聚則爭，事聚則紊。）然而，當一陰始生之時，若能自反而復其本心之初，則便是由姤而復。同時，當事物聚集之時，若能不亂其治，則便能由聚而成為大畜。而且，萃之顛倒的反為升。由遇而聚而升，亦可視為夬之進一步的發展。夬姤萃升，是與剝復無妄大畜相變通的。人若能本於進取的精神，認清損益的意義，不忽視微漸，不亂其壯志，則必是無往而不自得的以成就其可久可大之德業。

聚而上者謂之升，故受之以升。

從萃之本質來說，乃能「順以說，剛中而應」。因此，若如漢高祖之聚而除暴秦，這便是得天理之自然，而為聚之正者。凡聚之正者，必能如：「地中生木，升，君子以順德，積小以高大。」這就是說，凡正聚必時升，此所以以升次萃。

升而不已必困，故受之以困。

從常識的觀點來說，若沒有升，便顯不出困。困之所以次升，亦是很自然的。升之上六曰：「冥升，利於不息之貞。」荀爽曰：「坤性暗昧，今升在上，故曰冥升也。陰用事，為消；陽用事，為息。陰正在上，陽道不息，陰之所利，故曰利於不息之爭。」又升之上六象曰：「冥升在上，消不富也。」荀爽曰：「陰升失實，故消不富也。」又崔憬曰：「冥升在上，以消，不富則窮。故言升而不已必困也。」這就是說，陰升失實，故消不富；因消而不富，此所以必窮。困之所以次升，是兼有象數與義理的觀點。再者，困之象，是處險而能說。非休養有素之人，亦即是，非德業已進步至某種程度的人，是不能險以說的。因能險以說，此所以雖困亦亨。鄭玄曰：「坎為月，互體離。離為日，兌為暗昧，日所入也。今上掩日月之明，猶君子處亂代，為小人所不容，故謂之困也。君子雖困，君險能悅，是以通而無咎也。」世人祇知困窮之艱苦，而不知處困窮之道；更不知窮困可鍛鍊人之德業。困之次升，其義亦深遠矣。

困乎上者必反下，故受之以井。

井是困之顛倒的反。從通常的意義來說，亦是窮困之更進一步而已。崔憬曰：「困極于艱危，則反下以求安。故言困乎上必反乎下也。」這就是說，處窮困之地，似尚可努力奮鬥而有否極泰來之希望；若更至於井，則祇有安之而已。井卦曰：「井，改邑不改井，無喪無得，往來井井。汔至亦未繙井，羸其瓶，凶！」彖曰，巽乎水而上水，井，井養而不窮也。改邑不改井，乃以剛中也。汔至亦未繙井，未有功也。羸其瓶，是以凶也。象曰，木上有水，井，君子以勞民勸相。」從井卦此所說的看來，足見作易者，是如何的教人應在各種環境中以成其能。所謂「天行健，君子以自強不息」，於此等處，才更見其意義之深切。我每讀「井渫不食，爲我心恻」之句，固亦嘗「心恻」不已；然每一念及那些工於心計的以揣摩長官之好惡而求鞏固自己的祿位之輩，那樣的兢兢業業；但對於國家社會卻毫無裨益，則又覺得「井渫不食」，反而可以心安理得。孟子曰：「爲天下得人者謂之仁」。若真能爲天下得仁，則人才輩出，而必無「井渫不食」之歎。

井道不可不革，故受之以革。

韓康伯曰：「井久則濁穢，宜革易其故也。」此所以以革繼井。我們認爲，自損益以後，如夬、萃、困、革等，乃是依天地水火之順序，而說明「健而說，決而和」，「順以說，剛

中而應」，及「險以說，困而不失其所」，「文明以說，大亨以正」之道；而使我們能知道，應如何的以增益自己的德業，以及應如何防微杜漸與居窮處困等等。作易者，他認為最壞的境遇是都可以生活得很有意義的。這可以說是儒家的真精神。

革物者莫若鼎，故受之以鼎。

雜卦傳曰：「革去故也，鼎取新也。」革是因井水要常常更易才會清潔之啓示，而希望「革而當，其悔乃亡」。鼎則是基於「變腥而爲熟，易堅而爲柔」之理，而用之以革物。所以鼎是革之方法。這就是說，革必須以鼎才能達成革之目的。此所以以鼎繼革也。

主器者莫若長子，故受之以震，震者動也。

我們已知道，鼎之所以次革，因爲鼎是革之方法；然則，應如何才能主持革之方法，以達成革之目的呢？序卦傳曰：「主器者莫若長子」。何以惟長子才能主器？從通常的意義來說，因爲長子必是較爲老成持重，且可以爲諸子之統率。從卦象或卦德來說，此代表長子之震卦，是一陽在坤土之中，而爲坤土之主宰。熊十力曾說：「震卦，一陽潛動於下，故以雷象之也。又有帝象。帝者，主宰義。震卦一陽居幽，而爲動之主。（居幽者，初爻也，隱而未見也。）故有帝象。」說卦傳所說的「帝出乎震」，其真實即是說，一陽而爲坤陰之主宰，此

所以帝出乎震也。因此，震是「震驚百里，驚遠而懼邇也；出可以守宗廟社稷，以爲祭主也。」這就是說，必須有如震之一陽而主宰坤陰之德，才能爲鼎器之主，亦才能達成革之目的。

物不可以終動，止之，故受之以艮，艮者止也。

人類因日益由蒙昧而進於文明（亦即是由屯蒙而至於離）；所以人類是應該求進步的。在進步的過程中，固然會遭遇到各種困難。但是，當進步達到某一定的程度之後，仍然會遭遇各種困擾。不過，進步了的人類，對於任何的困境，必皆能予以克服。然而，若以鼎而去舊染之污，則必須顯霹靂之手段。惟「物不可以終動」，此所以震之後必繼之以艮。艮是震之顛倒的反。我們認爲，震是表示一陽雖在二陰之下，卻爲陰之主而主動。至於艮卦，則是上止而下靜。因爲陽至於上則止。艮卦曰：「艮其背不獲其身，行其庭不見其人，無咎。」熊十力曰：「艮止也，背不動之地也。止於不動之地，曰艮背。佛書談體，曰如如不動是也。艮之義爲止。此卦陰爻并隱伏於陽爻之下。陰有靜止之象。」熊先生說艮其背是止於不動之地，此說甚好。因此，我們當可以這樣的說，震是主乎動，艮是主乎不動，而坎則是動陷乎靜。吾人是應該「主乎動」的而以鼎來達成革之目的；然更須主乎不動的而止於至善。於是，則必能「時止則止，時行則行，動靜不失其時，其道光明。」能如是，則個人之修養，必已是達到了最高之境界。

物不可以終止，故受之以漸，漸者進也。

因為所謂艮其背，即是止於不動之地，亦即是主乎不動；所以艮之爲止，并非如槁木死灰，而是自有主宰的止於不動之地。這即是說，人之修養達到了最高境界之後，并非即已無事可作也。若從通常的意義來說，動靜必相因。即物不可以終動，亦不可以終止。漸之所以次艮，乃漸即是序不越次之緩進。漸彖有曰：「止而巽，動不窮也。」我們認爲，漸乃是較震爲高級的一種運動，亦是更求進步時所表現的一種進步的方式。此種進步是「動不窮也」。

進必有所歸，故受之以歸妹。

歸妹曰：「歸妹，征凶，無攸利。象曰，歸妹，天地之大義也。天地不交而萬物不興。歸妹，人之終始也。說以動，所歸妹也。征凶，位不當也。無攸利，柔乘剛也。象曰，澤上有雷，歸妹，君子以永終知敝。」照這樣說來，歸妹既是征凶無攸利，而漸又是更求進步時的一種進步方式；然則爲什麼以歸妹次漸呢？這就是說，止於不動之地，固已是達到了修養的最高境界；但是，欲能永遠的止於至善，是祇有「純亦不已」；亦即是要能永恒不違真，勇悍精進。這就必須是：如箭射空，箭箭相承，上達穹霄，終無殞退，才真能永恒的止於至善。漸是求止於至善的一種方式；而歸妹則是人最易於不自覺的所患的通病。從辨是與非的觀點來說，歸妹既是天地之大義，應是無有不當；惟因說以動，所以位不當而征凶。說以動，乃

是一種非常細微的毛病，人是易於不自覺的。能認清易於不自覺的毛病而克治之：從修養的觀點來說，這當然是知止者之恒不違真；從認知的觀點來說，這就是能辨毫釐之差。非好學深思之士或學而有得者，是不足以語此的。

得其所歸者必大，故受之以豐，豐者大也。

吾人若能循序漸進，則必有所歸；若所歸者是妹，則不當；若得其所歸，則必大。豐，乃是循序漸進而又能克治不自覺之毛病後的一種結果。吾人之修養，若能至於如此之境界，則必能明以動。一個國家的政治，能無弊不除，則必是如日方中而興盛之至。豐之所以次歸妹，其義實深遠矣。

窮大者必失其所居，故受之以旅。

旅是豐之顛倒的反。凡顛倒的反，多是表示一種含蘊的關係，即是有「如果——則」之關係。此與變通的反是不同的。因為變通的反，是謂：如果A，則非A。從形式邏輯來說，此是不通之論；而所謂顛倒的反，則是與形式邏輯不相違背的。因此，旅之次豐，必是旅能進一步的發明豐之意義。崔憬曰：「諺云，作者不居，況窮大甚，而能久處乎？故必獲罪去邦，羈旅於外矣。」先儒多有依崔氏的觀點而解釋旅之含義者。程子即以旅困稱之。這也可

能是受了虞翻的「惡而愍之」的影響。我們認為，物失其所居，此即是佛家所謂的「無所住」。孔子之所以為聖之時，即是能「可以仕則仕，可以止則止，可以久則久，可以速則速」，亦即是能無所住而光明無所不照。旅象有曰：「止而麗乎明」。又象曰：「山上有火」。所謂山上有火，固然可以說，「火之在高，明無不照」；但亦可以說，山上有火，行而不居，違去而不處，所以必是無有不照。因此，所謂「止而麗乎明」；此即是說，因是內止而外明；所以，亦即是能止於至善而又能光明普照。所謂「旅之時義大矣哉」！實非安土重遷之農業社會的思想所能識其時義之大。我們更須知道，此體乃是無地位可頓放的。於是，乃能「變動不居，周流六虛」。惟豐大而後旅，才庶幾近乎本體之德。旅從人事來說，固有獲罪去邦之義。（連接：去邦實不一定是獲罪；而所謂獲罪，亦不必是有悖於理。）但從究竟的觀點來說，惟旅，才不致違反動之本性而又是止而麗乎明。歷代治易者，對於旅之含義，實少有人能有清楚之認識。

旅而無所容，故受之以巽，巽者入也。

照庸俗的看法，旅就是羈旅或寄客。殊不知，旅固有取義羈旅；然祇是象其「去其所止而不處」。亦即類似佛經所謂之「無所住」。須知豐大而不處，確是「無所容」的，亦即是無地位可頓放的。因此，崔憬所說的「旅寄於外，而無所容，則必入矣」，實非有道之言。於是，我們當知道，所謂旅而無所容，亦即無所不包容之意。因為巽之象為風，風是無所不



入，亦是無所不容。這就是說，風是周通無礙的。惟有風才近乎易之所以爲易。世人多祇知以順釋巽。殊不知巽之所以爲順，乃柔皆順乎剛；惟柔皆順乎剛，或小人皆順乎君子，這才是真正的順。雜卦傳曰：「兌見而巽伏也。」巽是表示陰皆內服，亦即是表示小人而無陷害君子之意。就一個人來說，人能伏人慾而彰天理，這個人是有作聖之功。就一個社會來說，小人皆能順從君子，這個社會便已臻於大同之治。巽曰：「巽，小亨。」所謂小亨者，雖陰小亦亨也。朱子曰：「陰爲主，故其占爲小亨。」朱子此意，實即是，小亨即陰亨。照這樣說來，巽之所以次旅，乃是豐大而不處，故周通無間而無所不入。

入而後說之，故受之以兌，兌者說也。

崔憬曰：「巽以申命行事，入於刑者也。入刑而後說之，所謂人忘其勞死也。」程子曰：「物相入則相說，相說則相入，兌所以次巽也。」我們認爲，所謂入而後說之，乃因周通無間而無所不入，此所以說之。熊十力曰：「兌陰居上，象其發現於外也。蓋陽以象本體，而能乘機以發現於外，由潛而顯，化機通暢，故有欣悅之象。」我們認爲，豐旅巽兌，皆是說明化機通暢者。兌之所以次巽，實亦是說，惟化機通暢，才真是欣悅。現代人注重宣傳工作，似是合乎「悅以先民，民忘其勞；悅以犯難，民忘其死」。但是，若非入而後說之，必是難能達成說之目的。

說而後散之，故受之以渙，渙者離也。

崔憬曰：「人說忘其勞死，而後可散之以征役，離之以家邦，故曰，說而後散之，故受之以渙，渙者離也。」崔氏此說，雖不無理由，然近乎權謀之論，此實不足取。又程子曰：「序卦，兌者悅也，說而後散之，故受之以渙。說則舒散也。人之氣憂則結聚，說則舒散，故說有散義，渙所以繼兌也。」程子此說，較為近於道。渙之象曰：「風行水上，渙！」我們也可以想像到，當風行水上，雲開雨散之際，這是一幅什麼景象。因此，程子所謂之舒散，是頗為近於道。同時，渙亦是表示人心之離散。通常所謂之軍心渙散或民心渙散，嚴格說來，此實是民心已失，士氣已亡，與風行水上之渙，有本質上的不同。我們認為，渙多少有自由發展之意。此所以渙之六三曰：「渙其躬，無悔。」

物不可以終離，故受之以節。

因為渙多少有自由發展之意，所以「苦節不可貞」。固然，節之義，是：「當位以節，中正以通。天地節而四時成。節以制度，不傷財，不害民。」但是，若完全抹煞人之自由發展的意志而妄加限制則便是苦節。程子曰：「節貴適中，過則苦矣。節至於苦，豈能常也。不可固守以為常，不可貞也。」因此，節之所以次渙，其意義實即是說，當化機通暢或政治修明之際，人皆可以自由發展其意志；但是，亦并非完全不須加以節制。此正如澤之容水有

限，水滿則不能容，而須有以節止之。若節而至於苦，則又不正了。照這樣說來，宋儒所謂之餓死事小，失節事大，此實非聖人之言也。

節而信之，故受之以中孚。

崔憬曰：「節以制度，不傷財，不害民，則人信之，故言節而信之，故受之以中孚也。」程子曰：「節者爲之制節，使不得過越也。信而後能行。上能信守之，下則信從之，節而信之也，中孚所以次節也。」我們認爲，節是信之最重要的因素。凡不能守信者，多由於無節。中孚之所以次節，崔憬與程子所說的，皆是非常正確的。

有其信者必行之，故受之以小過。

小過是中孚變通的反。依理，若中孚信也，則小過必即是不信。我們認爲，中孚固有信實之含義，卻亦有符合之含義。中孚九二象曰：「其子和之，中心願也。」由此即知中孚亦可釋作中符。因爲必是中心符，然後才是中心願。於是，小過即應釋之爲不符。小過之象曰：「山上有雷，小過。君子以行過乎恭，喪過乎哀，用過乎儉。」由此亦知小過確含有不符之義。我們也可以這樣的說，節之所以爲節，實如澤之容水有限。而水之爲澤所容，乃是在一定的限度之內。若超此限度，則水便不能爲澤所容了。因此，澤之容水，必符合水之可容之

限度。也可以說，必是水願爲澤所容者。中孚之所以繼節，當即是說，節而得宜，應以能符合中心之願爲主。且依此說，亦可以不必否定「節而信之」之說；而小過之所以次中孚，亦可於理無違。

有過物者必濟，故受之以既濟。

小過之所以必是小過，乃「過以利貞，與時行也」。這就是說，不過即不能利貞，亦不是與時行。中孚即是不能與時行，此所以「何可長也」。照這樣說來，吾人爲求進步，不符亦是必須的。而且，當吾人真是不願墨守成規時，我們是必會有所成就的。既濟之所以次小過，這亦是顯示了吾人是應如何的以力求進步。

物不可窮也，故受之以未濟終焉。

未濟之所以次既濟；這即是說，人之進步，實是無窮的。周易上經乃是說明了人類由蒙昧而進入文明的過程。而且，上經之所以終於離；也就是說，人類之日進於文明，是永無休止的。至於周易下經，則是說明了，人無論是從事業上或德業上求進步時，在進步的過程中遭遇阻礙乃是必然的；同時，也說明了，人之進步亦是無窮的。下經之所以終於既濟與未濟；這就是說，人祇要力求進步，必一定能達成預期之目的（既濟）；惟人之進步是無窮無盡的，

此所以「受之未濟終焉」。照這樣說來，周易上下經之卦序，乃是表明了人類的進步過程及人之力求進步的途徑是什麼？因為周易上經是講的人類的進步過程，此所以先儒說上經是講天道。又因為下經是講的人之力求進步的途徑，所以先儒說下經是講人道。我們認為，上經確類似講歷史哲學，而下經則是講的人生哲學。同時，周易的人生哲學，則是依其歷史哲學而建立其體系的。這完全祇是依周易之卦序而對於周易哲學所作之解釋。因為，從周易哲學的本身來說，它是包含哲學的本體論宇宙論與方法論等各方面，且在以上各章中我們都已有所辨說。

## 第五節 序卦傳與周易哲學

綜結以上各節所述：第一，依周易上下經的卦序，使我們認識了，周易上經所講的是關於人群之進化，而下經所講的則是關於個人的進步的途徑。第二，於是，我們當可以體認到，周易所謂之「易」，乃是基於自然現象的變動不居，及開物成務之理；而悟出了人群進化之規律，及個人奮鬥的途徑；并肯定人是由蒙昧而日益進於文明；若力求進步，則必有成就。第三，因此，周易所謂之事業，乃是神而明之，化而裁之，推而行之，舉而措之天下之民；而全部周易，乃是教人辨是非及如何的成就人之事業。第四，許多人都誤解儒家哲學是一種保守主義；但是，從周易哲學所顯示的看來，毫無疑問的，周易哲學是教人應如何的力求進步；而且，周易哲學是教人應如何的從和平中以求進步。大有之後，之所以繼之以謙；損

益之後，之所以繼之以健而說，順以說，險以說，及文明以說等。這都是說，吾人欲能保持進步的成果或力求進步，是必須有一種卑以自牧的美德或有一種愉快的心境。作易者是認為：遯而後大壯。剝繼之以復，而後真的大畜。這似乎是一種謀略。實際上，這祇是教人應在和平中，或者，應先健全自己，以求進步而已。如將這種觀點也當作是一種謀略，則人類社會將永無和平相處之可能。周易哲學，是決不會有如此的墮落的思想，而貽害人類。第五，照以上各點所說，則知凡輕言進步，而不知進步是一艱苦的歷程，是應發揮人之智慧與美德而勉力以赴的偉大事業，則吾人將永難獲得進步。許多人常誤以墮落為進步。這種人是應該讀懂周易序卦傳，而懂得周易哲學所講的進步究竟是什麼。

## 第七章 象數之學與周易哲學

### 第一節 緒言

我們認為，欲懂得周易哲學，應先讀懂周易；欲能讀懂周易，應先懂得象數之學；因為周易是以象顯數，以數明理，并以「辭」而見「聖人之情」者。這就是說：「聖人有以見天下之賾，而擬諸其形容，象其物宜」；故「立象以盡意，設卦以盡情偽，繫辭焉以盡言」。但是，所謂「擬諸其形容，象其物宜」，如祇從感性的觀點來說，則便是取諸渙以作舟楫，取諸豫以待暴客，諸如此類而已。然而，純從感性的觀點，既不足以盡卦爻之情偽，亦不足以與聞此形上之道。因此，作易之聖人，乃因「日月運行，一寒一暑」之象，而悟出「剛柔相推而生變化」之理，並認定此「剛柔相推」，「動靜有常」之一陰一陽的相互對待，乃森羅萬象之宇宙之所本。所謂「剛柔者，立本者也」，其義即是如此。至於著法以「大衍之數」而「四營而成易，十有八變而成卦」，當是在六十四卦畫成之後的一種以揲蓍而求卦的方法。其他所謂河圖洛書之數，當亦是後人的附會。不過，類此所謂之象數之學，對於周易經傳之研究皆大有關係；此所以我們欲真能讀懂周易，是應該先懂得象數之學；否則，必祇是宮牆

外望，而無法獲知門內之奧妙。

本書第一章，關於讀周易的步驟以及其入門的方法，已有提綱揭領的簡明陳述。其他如二三四五六各章，則是基於第一章所揭示者，而較為詳盡的研究了象數之學，并從而研究了周易哲學。於是，我們當然可以說，讀懂周易經傳的方法，即是研究周易哲學的方法。在本章中，我們更願本於以上所研究者，而進一步的說明我們對於周易哲學之研究。

## 第二節 象數之學與周易哲學

### 第一，從筮法論象數之學的歷史

首先我們須指出的，即我們認為，蓍法在春秋時代應已是很古老了。就繫傳所講的筮法，如我們在第二章中所陳述的，則知筮法是占卜方法中最麻煩的一種。一種麻煩的方法，而竟能流行起來，必已有較長的歷史。而且，占卜之法，應是由繁難變為簡易，由典雅變為通俗。照占卜方法的演變情形看來，我們認為，占卜之法愈是簡易的，則愈是依賴占卜者之靈感而判斷其所占之事。這應該算是一種進步。例如：所謂：「貞，風也；悔，山也。歲云秋矣，我落其實，而取其材，所以克也，實落材亡，不敗何待。」（見第二章第四節）這雖然是說得很典雅。而且，卜徒父所筮得之此卦（山風蠱），也是靈驗了的。但是，卜者所筮得之某卦，與某一事件之進行，其間應毫無關聯，這是文明的人類所必然承認的。於是，占卜而果是靈驗，當然祇是一種碰巧。至於依賴卜者之靈感或所謂第六感，則多少是憑卜者經驗的累積而所養



成的一種觀察能力。這雖然不完全是科學的，卻多少是有理可講的。不過，就筮法本身來說，用四十九根筮草，并「分而爲二以象兩，掛一以象三，揲之以四以象四時」，而使每一個六爻之卦，皆有六十四種變化；亦即是六十四卦中的任何兩卦皆有相互變化的可能。我們認爲，使六十四卦，有四千又九十六種變化，這卻是無悖於理；而且，這也是非常精緻的表示了在一定規律之下的數之可能的變化。至於這所表示的數之變化，從純數學的觀點來說，是否真有意義，我們固不得而知，因爲我個人對於數學方面所知的非常有限；然而這已足證明，發明著法者，必已能作類似的數學方面之思考。我們當然未便肯定，發明著法者，對代數學之排列組合，真有透闢之認識；但是，筮法之發明者，他既已洞悉，用「一」「二」這兩個符號，每次用六個時，是有六十四種排列或組合之形式；而且，他更看出了，從變化的觀點來說，亦即是每一形式都有六十四種變化。因此，我們實不能說，發明著法者，他們是沒有意識到代數學的排列組合。同時，邵康節所傳自道家的伏羲四圖，筮法之發明者，亦必是能意識到，這應是毫無可疑的；因爲筮法實較邵子伏羲四圖爲麻煩而難懂。照這樣說來，邵康節所傳自道家的伏羲四圖，亦必是像筮法一樣的，在春秋時代便已有很長久的歷史，可能因王輔嗣掃象之後，以致爲儒者所不知。清儒因反對宋學，乃一併反對之（請看按第五章），這亦足以證明門戶之見的有害於學術思想。

## 第二，術數與卦氣實皆歧出之論

現在我們須加說明的，如易緯所載：「天本一，而立二爲數源，地配生六，成天地之數，合而成（水）性。天三地八（木）。天七地二（火）。天五地十（土）。天九地四（金）。」這種

以自然級數而配水木火土金之五行；或甚至認為是「木仁火禮土信水智金義」，而以「天性訓成人倫」，這實在都是岐出之論。固然，從現代的觀點來說，各種元素的繞陽電子而轉動的陰電子之數，是可以依自然級數，而付予一定之次序——原子序。但是，元素與數，實不能混為一談；當然更不能將數與五常混為一談。至於所謂五行之相生相剋，則頗具意義。例如金剋木，木則生火以剋金，金則生水以剋火，火則生土以剋水，水則生木以剋土，土則生金以剋木等等。這就是說，凡剋我者，則我所生者必剋之。所謂失敗乃成功之母，其義即是如此。我始終認為，五行之說，如有可取，其可取者亦祇是如此而已。因此，凡本於五行相生相剋之說而講「氣數」；或如易緯所講之「術數」與「卦氣」，實皆岐出之論。這很可能是鄭康成以前的研究周易之學者鑽牛角尖的結果。王輔嗣之所以掃象，也很可能是為了免使此等謬論而影響了周易之哲學價值。不過，王氏實亦是因噎廢食，且幾使象數之學因而失傳，以致有人認為王弼是罪浮桀紂。唐李鼎祚曰：「自卜筮入室，親授微言，傳注百家，歷歷千古。雖競有穿鑿，猶未測淵深。唯王鄭相沿（連接：沿即沿之俗寫），頗行于代。鄭則多參天象，王乃全釋人事。且易之為道，豈偏滯於天人者哉。致使後學之徒，紛然淆亂，各修局見，莫辨源流。天象遠而難尋，人事近而易習，則折楊黃華，嗑然而笑，方以類聚，其在茲乎。」李氏「集虞翻荀爽三十餘家，刊輔嗣之野文，補康成之逸象。」使鄭學不致失墜。然李氏之周易集解，除了使我們能瞭然虞翻之消息外，對於象數之學，所知仍然有限。至邵康節以後，河圖洛書及伏羲四圖，文王兩圖等出現，使我們獲知了易緯所謂之河圖洛書究竟是什麼。他如邵子所謂之元會運世，其義似亦本於易緯。若易緯果係漢人或漢以前之人所作，則宋學亦

可以說是復興漢學而予以新的意義。宋學集大成之朱子，其治易實是象數與義理并重，而摒棄了漢學的「術數」思想，這當然是易學的一大進步。

### 第三，易緯思想與邵子先天之學的比较

再其次，我們仍須略作說明的，即邵子的先天之學，與易緯的思想是不相同的。易緯乾鑿度卷下有曰：「文王因陰陽，定消息，立乾坤，統天地。夫有形者生於無形，則乾坤安從生。故曰有太易，有太初，有太始，有太素。太易者未見氣，太初者氣之始，太始者形之始，太素者質之始。氣形質具而未相離，故曰渾淪，言萬物相渾淪而未相離。視之不見，聽之不聞，循之不得；故曰易也。易無形埒也。易變而爲一，一變而爲七，七變而爲九，九者氣變之究也，乃復變而爲一。一者形變之始，清輕上爲天，濁重下爲地。物有始有壯有究，故三畫而成乾。乾坤相并俱生。物有陰陽，因而重之，故六畫而成卦。」這與易緯乾坤鑿度所說的：「太初而後有太始，太始而後有太素。有形始於弗形，有法始於弗法。」是完全不同。易緯乾坤鑿度所說的，是與老子所說的「無名天地之始，有名萬物之母」，大體相似；而易緯乾鑿度所說的，則可以說是氣一元論，也或者可以說就是唯物論。（至於張惠言本於虞翻之注而所持之乾元生乾坤之說，則可以說就是唯心論，請覆按第五章。）由此已可證易緯之思想確與宋儒之哲學思想是完全不同。我們認爲，宋儒所講的體用一原與漢儒所講的天人合一，實無本質上的不同。楊雄所講的：「人不天，不因；天不人，不成。」這可以說是天人合一之說的最好注腳。易緯乾坤鑿度所講的「太極成，乾坤行」，「乾坤既行，太極大成」，亦與楊子所講的沒有多大區別。這一方面可以說，易緯一書，其思想確是非常龐雜，而不足爲訓；一方面也

就是說，天人合一的思想，才是中國哲學思想的主流；因為宋儒所倡的體用一原之旨，實亦是非常確切的闡明了天人合一之義。照樣說來，清儒雖尊漢學；然而他們之治易，如張惠言輩，實祇是勦襲緯書及丹道家的思想（請覆按第五章），并附會虞翻之說，以反對宋學而已。他們對於象數之學，如焦里堂輩，雖不無創見；然而對於周易哲學，實少有裨益。我們認為，邵子的伏羲四圖，對於周易哲學之研究，其貢獻確是非常之大。

#### 第四，來瞿塘集象數之學的大成

照以上所述，象數之學，其歷史是非常久遠的；也可以說，有易經便有象數之學。吾人現在可以斷定的，筮法當是發明在春秋以前。至邵子的伏羲四圖以及河圖洛書等，在春秋以前或春秋戰國時代便已畫成，亦未嘗無此可能。而且，易傳之作者，既已意識到形上之道與形下之器這兩個觀念，則易傳之作者，若非傳自前人，亦必是他自己已有了道與器的系統的認識。邵子的伏羲八卦次序圖，確是非常確切的表明了此形上之道是如何的顯現而為形下之器。就易傳「是故易有太極」這一段看來，邵子的先天畫卦圖，至少是與易傳同時存在的。持乾坤生六子之說者，對易傳「是故易有太極」這一段是無法說得清楚的。而且，邵子所傳之河圖洛書，實與太玄圖所謂之：「一與六共宗，二與七共明，三與八成友，四與九同道，五與五相守」，是完全相同。這就是說，河圖洛書，至少也應該是漢人的思想。

照以上所述，若易緯果為戰國時或漢人所作，則「術數」，「卦氣」之說，皆為漢儒所主張者。惜因王弼掃象，致鄭學失傳。目前我們能斷定的，虞翻所講之消息，當決非後人僞托。虞翻之學，雖并不十分健全；但確可以有助於讀周易，亦可以使我們瞭解漢人所講的象

數之學的一部份。

我們認為，漢人所講的象數之學之所以使後人摸不清楚究竟是講了些什麼。王弼掃象固是原因之一，其他更重要的，可能與「隋焚讖緯」有關。現存之易緯，極可能是漢人鑽牛角尖者所講的象數之學。這都是少有助於周易哲學之研究的。真正有助於周易哲學之研究，是祇有宋人所講的象數之學。這可能因為宋儒他們自己才是真正的哲學家。至於清儒所講的象數之學，如焦里堂等，是著重於訓詁考據外，其他則多是受了丹道之影響。我們認為，象數之學，確與道家脫離不了干係。而且，道家所講的象數之學，至少有兩派以上。惜因古籍多散失，我們無法作絕對正確的歷史之考察。

照以上所述，我們對於象數之學的歷史既已有較為簡明之認識，則我們當知集象數學之大成者，當推來瞿塘。來氏最大的貢獻，一是從序卦傳而悟出了卦之錯與綜；一是悟出了什麼叫做中爻。從來子之學，使我們能較為容易的讀通周易之經文，如我們在第四章中所例舉者。而且，來子所講的卦爻之變化，實較虞翻之消息，以及以後之焦循所講者為簡明易曉，且亦無悖於理。我們認為，序卦傳之作者，若未能意識到卦之錯與綜，他是不能作序卦傳的。繫傳之作者，若未能意識到中爻，他當然不會說「則非其中爻不備」。因此，來氏所講的象數之學，實祇是繼前人之絕學而已。也因來氏之學，能承宋學之餘蔭，而又能增益宋學之不足，此所以是集象數之學的大成，而使後之學者受益匪淺。不過，來氏的成就，亦祇是能依象數而說卦爻之義而已，對於周易哲學，卻很少有價值之貢獻。從哲學的觀點來說，來氏之學，尚不若宋人成就之大。

### 第五，象數之學與周易哲學之研究

現在我們應該清楚了：凡本於象數之學而講「氣數」、「術數」，或「卦氣」等等，實皆岐出之論，而無當於周易哲學之研究。同時，能深明象數之學者，若缺乏哲學方面之修養，亦不一定真能懂得周易哲學。這就是說，象數之學，固是通向周易哲學之研究所必經者；但是，亦祇能說，象數之學乃研究周易哲學之必需條件。此即無之必不然，有之不必然。此說或許為現代學者所不贊成。事實上，一位現代的第一流的哲學家，他若不懂象數之學，他雖是熟讀了周易，他必是仍然不懂得周易哲學。因為，凡不懂象數之學者，即無法讀懂周易，亦當然不會懂得周易哲學。此理顯而易見，自可無待多辯。

## 第三節 周易哲學之基本原理與方法

現在我們應進而說明周易哲學的基本原理與方法是什麼了。

周易最基本的原理，如我們在第五章中所陳述過的，我們當然可以說：易是絕對的。用西方哲學的表達方式來說，即：絕對者是易。以易作為絕對的實語，有許多人可能會嚇一大跳。如我們說，絕對者是神；同理也可以說，神是易。說神是易，宗教家一定不贊成；然而這卻是周易哲學的基本原理。我們知道：所謂易，照傳統的說法，有簡易、易、不易三義。這界說是大體不錯的。因為所謂易，在本質上就是變易，亦可名之曰變。說絕對者是變；尤其以變當作神的謂詞，似乎是大不敬的。實際上，這祇是一種感情上的對神的直覺的崇敬，

而不是合乎理性的。我們若認為神是永恒的，則神必是不息的。凡不息的，必是無方所無形體的。繫傳曰：「神無方而易無體」。這就是說，神與易都是無方所無形體而變化不息的。我們要知道，凡有形象或方所可說的，是沒有不息的。形象或方所就是息。因此，祇有變化的本身才是真的不息，亦才是真的永恒。如可以說神是永恒，也當然可以說神就是變。再談易有不易之義。嚴格的說來，是祇有易才是真的不易，亦祇有易才真是絕對者。唐玄奘說：「六爻探蹟，拘於生滅之場」。這意義是說，講變易之周易，祇是拘於生滅之場，而未證得真如本體。玄奘是未夢見易的真正涵義的。當然，從形而上的觀點來說，應有超變化或生滅之本體，如佛家所謂之真如者。然而本體離去易，即便已無所謂本體。易就是本體之屬性或內容。我們認為，說本體或絕對者是有，或說本體或絕對者是無，實皆不如說本體或絕對者是易或變。本體應是有。因為若本體不是有，則便是無本體可言。實際上，本體亦是無特性，無形式，無內容而應名之為無。因為，凡有特性，有形式，有內容，皆非永恒的，亦非無所不在的。照這樣說來，本體既是「有」亦是「無」。這從常識的或感性的觀點來說是不可想像的。但是，若說本體是易，則是比較易於理解。茲特解析於下：第一，所謂易，當然是指變易。什麼是變易呢？我說，凡變是由兩個反對的勢力相互推移的結果。繫傳曰：「剛柔相推而生變化。」又曰：「變化者，進退之象也；剛柔者，晝夜之象也。」又曰：「是故闔戶謂之坤，闢戶謂之乾，一闔一闢謂之變，往來不窮謂之通。」又曰：「日往則月來，月往則日來，日月相推而明生焉。寒往則暑來，暑往則寒來，寒暑相推而歲成焉。往者屈也，來者信也；屈信相感而利生焉。」又說卦傳曰：「分陰分陽，迭用柔剛。」易傳此所說的，皆是

說，變即是兩個反對的勢力相互推移。人們祇知變化是千頭萬緒，神秘莫測；而不知變化是如此的簡易。此所以易亦有簡易之義。第二，易當然就是變。考周易之所以名為周易而不名為周變；因為變是易之結果，而易則是指變之整個過程而言。繫傳曰：「剛柔相推，變在其中矣。」所謂「剛柔相推」，此就是易；所謂「變在其中矣」，此就是易中有變。又曰：「在天成象，在地成形，變化見矣。」這就是說，變是形象之變化，是由自己變為不是自己；而易則是統攝有形與無形之變化而言，亦即是指變化之整個過程而言。至於變，則必是由陰變陽或由陽變陰，亦即：必是由自己而變成自己的對立物。因此，若自己是「有」則必變成「無」。所以變亦就是有無相推。於是，若就變之整個過程而言，則必是有與無之統一。這就是說，易就是有與無之統一。第三，易既有有與無之統一，則易便含攝了絕對者是有與絕對者是無這兩個意義。而且，說易是有與無之統一亦并不是難於理解的。因為易之結果，必是由無變有或由有變無而毫無疑義。第四，我們不妨作進一步的研究。照創世紀的說法，這世界是由上帝造成的。祇說世界是由上帝造成而免除許多無謂的穿鑿附會的說法，這是我們可以承認的。因為我們認為，上帝、絕對者、本體等等，都是同一意義。所謂上帝造世界，用「體用一原」或周易哲學的觀點來說，即是上帝顯現而為世界，也就是本體它自己顯現為「變動不居，周流六虛，上下無常，剛柔相易。」（繫辭下傳）於是，我們說絕對者是易，或者說神是易，實是非常正確的。我們認為，絕對者或神，除了用「易」是可以表達其意義外，其他如用「有」或「無」，皆不足以很充分的表達其意義。

再者，我們認為，絕對者是元亨利貞，也是周易最基本的原理。我們知道，周易是說易



者，也就是說明絕對者的本質或屬性是什麼的一種哲學著作。絕對者或本體是具有「易」這種本質或屬性的。易緯所說的「太極成，乾坤行」，即是此義。至於「太極成，乾坤行」的結果是什麼呢？那便是「乾坤既行，太極大成」。這就是說，易之結果，是本體它自己成就了它自己。絕對者或本體為什麼會成就它自己呢？因為絕對者是元。元究竟是什麼呢？乾象曰：「大哉乾元，萬物資始，乃統天。」又文言曰：「元者善之長也。」又坤象曰：「至哉坤元，萬物資生，乃順承天。」照這樣說來，元雖是一，卻有乾元與坤元之分；然而乾元與坤元，則是萬物賴以始與生者。此與老子所謂之「無名天地之始，有名萬物之母」，其意義是極為類似。這也就是說，當「太極成」而「乾坤行」時，這太極是顯現出乾元與坤元二者以始生萬物。於是，我們當不難理解到，這太極就是元；不過，此元它自己是具有乾與坤這兩種屬性。為什麼「元」會具有此兩種屬性呢？因為本體它自己既是「有」與「無」的統一，則元亦必是具有兩種相互推移的對立的勢力。這兩種相互推移的對立的勢力，則就是乾元與坤元。就乾元而言，它是「萬物資始，乃統天」的；就坤元而言，它是「萬物資生，乃順承天」的。這一方面是在說，乾元與坤元雖是相互對立的；但坤元卻順承乾元。另一方面也就是說，這元是始萬物生萬物而成就萬物者；也就是成就本體它自己者。本體之所以能成就它自己，乃本體是有「元」這一屬性；所以「元者善之長也」。這就是說，凡成就自己或成就萬物者是無有不善的。繫傳曰：「生生之謂易。」易之所以能生生，乃因絕對者不僅具有「易」這一屬性，亦且具有「元」這一屬性。凡「易」而不是「元」，則便是失去了乾元與坤元。繫傳曰：「乾坤其易之緼邪，乾坤成列，而易立乎其中矣。乾坤毀則無以見易，易不可見，

則乾坤或幾乎息矣。」這就是說，若變化果不行，則必是乾坤不成列而幾乎息矣。乾坤之所以不能成列，則必是乾坤喪失其元。此所以「易」與「元」是不可分的。又乾之文言曰：「君子體仁足以長人。」這就是說，元即本體之仁。照這樣說來，易而喪失了仁，則易便不可見。此亦可以人事證之。凡政治上的改革或變易，若是爲了成就大眾的，則其變革必成功；若祇是爲一己之私利，則其變革必失敗。英雄豪傑之士，常能假仁假義的以迎合大眾的心理，而獲得暫時的成功；愚頑之徒而一意孤行的則決不會有所成就。吾人讀易，於此等處，能不多加注意。現在仍須作進一步考察的，即吾人既已說明了絕對者是元這一意義，現在當然應該說明絕對者是亨的意義是什麼。我們知道，亨之義爲通。所謂絕對者是亨，其義即是說，絕對者是通。說絕對者是通，這是無可懷疑的。因爲絕對者之所以能不息而恒久，那便是絕對者能「變則通」；故絕對者必有亨這一特性。繫傳曰：「易窮則變，變則通，通則久。」變何以能通？因爲本體爲了成就它自己，它必是發揚其生生而日新的盛德，以除舊佈新的成就它自己。這就是說，凡是無有不亨的。能亨則必能利物，亦必能貞固而足以幹事。絕對者是元亨利貞；這即是說，惟絕對者才有元亨利貞之屬性。有持異議者問曰：「蠱是一種病，爲什麼䷑是說『蠱元亨』呢？難道蠱毒或蠱惑是有元亨之屬性嗎？」此說不然。須知此六十四卦，乃此體所顯現之大用而有如是之「情僞」。繫傳曰：「聖人立象以盡意，設卦以盡情僞。」此所以每一六爻之卦是在顯示一事件之情僞。例如乾，即是象徵「天下之至健」者之情僞。因乾之天德，亦即是本體之德，此所以乾是具有元亨利貞之屬性。至於蠱之元亨，乃是惟元亨才能治蠱。蠱彖曰：「蠱剛上而柔下，巽而止。蠱。蠱元亨而天下治也。」又象

曰：「山下有風，蠱，君子以振民育德。」照這樣說來，蠱若元亨，則天下必治，此所以君子必因蠱而振民育德。我們認為，從絕對者之體而言，絕對者是易；從絕對者之德而言，絕對者是元亨利貞；從絕對者之用而言，絕對者是乾坤屯蒙等六十四卦；因此，我們也可以說，絕對者是蠱。絕對者既是元亨利貞，而絕對者又是蠱，此所以蠱元亨而天下治。又有持異議者問曰：「爲什麼不是元亨利貞呢？」我們說，假如我們能好好的讀序卦傳，如我們在上章中所解釋者，則知否不必是元亨利貞的。吾人讀易，當然應懂得每一卦之情僞；尤應該懂得某一卦在周易之卦序中所具有之意義。能知此，則我們便知某卦之所以是元亨利貞，而其他之卦則又不是之道理是什麼了。

以上我們已說明了「絕對者是易」與「絕對者是元亨利貞」的意義，現在我們再說明「絕對者是動靜合一」的意義。繫傳曰：「夫乾，其靜也專，其動也直，是以大生焉；夫坤，其靜也翕，其動也闢，是以廣生焉。」又曰：「乾坤其易之門邪。乾陽物也，坤陰物也，陰陽合德，而剛柔有體。以體天地之撰，以通神明之德。」又坤卦文言曰：「坤，至柔而動也剛，至靜而德方。」這都是說，動靜是合一的，此一即是絕對者；所以絕對者是動靜合一，亦即陰陽合一。（在第五章中，我們曾本於體用一原之義而闡述周易哲學的本體論與宇宙論時，對於陰陽合一之義亦已論及。）於是，我們當然可以說，這宇宙的本體是相反者之同一。不過，我們特須指陳的，凡說動靜、剛柔、死生等矛盾是同時存在的，乃是就形而上之意味而言，亦是直指本體而言。這就是說，凡大全之一方是對立物的統一；而不是說，某一個「一」，既是剛的又是柔的。我們必須分辨清楚：陰陽合一與既是陰又是陽是完全不同的。因此，陰陽合一之義，實祇是

說，此兩個對立的勢立相互推移而所形成的變易，乃是本體之自性所顯現之大用。這就是說，本體因是陰陽合一的，此所以有易；又因本體是元，此所以「變則通」而成就其日新之盛德與富有之大業。這就是絕對者的絕對原理，也就是周易哲學的基本原理。吾人治易，必須明乎此，才真知周易哲學，雖是「天下之能事畢矣」，然而確并非高深莫測。此所以吾人治易，當獲知象數之學的底蘊後，便應瞭解周易哲學的基本原理；同時，若真的瞭解了周易哲學的基本原理，則知講象數之學者之所以著重於講卦爻之變化，乃因為周易即是講易者。

現在我們再進而講周易哲學的基本方法是什麼？

第一，照周易之卦象所顯示的，我們認為周易是基於同一律而肯定卦之意義的。亦即是「凡自己祇是自己」。從數字的觀點來說，凡三陰三陽之卦應皆是相等的。我們如以  $a$  代表「—」，以  $b$  代表「--」，則  $\text{䷋}$  便成為  $b^3a^3$ （即  $b \cdot b \cdot b \cdot a \cdot a \cdot a$ ）， $\text{䷌}$  便成為  $a^3b^3$ （即  $a \cdot a \cdot a \cdot b \cdot b \cdot b$ ），而可列成於下之算式：

$$b^3a^3(b \cdot b \cdot b \cdot a \cdot a \cdot a) = a^3b^3(a \cdot a \cdot a \cdot b \cdot b \cdot b)$$

但從周易哲學的觀點來說，泰是不等於否。這一方面來說，周易哲學所肯定的是自己等於自己；一方面也是說，這「—」與「--」兩個符號，并非純粹的量的抽象，而是表示兩個相互推移的對立的勢力。而且，這兩個對立的勢力，是因排列組合的不同，其所表現的意義亦絕不相同。因此，六十四卦，皆祇是乾等於乾，坤等於坤，屯等於屯，蒙等於蒙，……而決沒有任何兩卦是相等的。不過，這六十四卦卻都可以互變。這就是說周易哲學，固然是肯定

A等於A，卻亦肯定A可以為非A。也就是說：雖然自己祇是自己；但是，自己卻是變化之痕跡。這並不是個糊塗的說法，而是非常健全的理論。因為所謂A等於A或自己等於自己，純是抽象的設想；因為嚴格的說來，除了本體它自己外，通常所謂之自己，它祇是反省的存在；而且，當我們反省到自己的存在時，自己已是成為陳跡了。已然則當然；當然則就是不變。若自己果是不變，則自己必是當然，而當然則就是變化之陳跡。此所以自己祇是自己，實祇是純抽象的設想。若將自己亦當作客觀的對象，則自己實祇是變化之陳跡。因為自己是變化之陳跡，此所以自己必是變為不是自己，所謂A可以為非A，這當然是不錯的。

第二，基於A等於A之肯定，則知六十四卦及三百八十四爻之意義是不變的；基於A可以為非A之肯定，則知六十四卦皆可以互變，而三百八十四爻之每一爻亦皆可以互變。因此，我們對於卦與爻，一方面要知其不變者，一方面要知其能變者。能變者是就客觀的對象而言，不變者是抽象的設想，亦即是就變化之跡而言。在第一章中我們曾說「卦與象祇是代表變化之跡」，其意義即是如此。再者，因為卦與爻是皆可以互變的，此即是，凡存在的皆是相互關聯的。也就是說，由此一卦變為任何一卦皆是可能的。因為如此，所以在周易哲學中無必然性這一觀念。固然，從A過渡到非A；或者，人類從蒙昧而日益進於文明，這似乎就是一種必然。假如所謂必然的意義果是如此，我們也可以承認有這種必然。不過，所謂A可以為非A，實祇是本於絕對者是動靜合一（此義即絕對者是A與非A之統一）與絕對者是易而所作的一種推論；也可以說，是由於歸納的結果。此與通常所謂之必然，其意義是不相同的。通常所謂之必然，除自然科學所肯定者外，實祇能說，所謂必然，皆祇是人之習慣與信仰而已，并

非真有所謂必然者。這就是說，當我們肯定凡存在的皆是相互關聯的這一命題時，則我們就必須放棄必然性這一觀念，儘管這命題的本身也可以說是一種必然。

第三，因為，凡對象皆是陳跡，凡自己祇是自己，凡存在皆有關聯；所以，凡變化皆無必然。又因為，凡存在皆有關聯；所以，凡變化亦皆非偶然。於是，周易哲學所肯定的乃可能性而非必然性。繫傳所謂的「不可為典要」，實就是祇肯定可能性而已。然而可能性如何會成為現實性呢？從卜筮的觀點來說，它是依「數」之變化而變化的。「數」本來就是表示變化。自然級數，即是表示量的逐次的增加，亦就是表示了一種抽象而空洞的變化。不過，純依「數」之變化而變化，固然祇是抽象的設想，但亦并不是不可實踐。至於在第二章中所討論過的卜筮上的可能，我們卻祇能認為是有此可能而已。其次，如虞翻所謂之消息及焦循所謂之旁通等，雖然皆是從變化之可能性而立論；但虞氏之理論并不健全，焦氏的思想有一部份是可以容納在來瞿塘所謂之錯綜變的範疇以內。從來子之說，我們當可以瞭解：其所謂錯，乃形式與內容完全變了，即是由自己變為自己的對立物了。其所謂綜，乃形式與內容完全未變，而祇是變位了。其所謂變，則是指任何一卦之部份的變化而言，焦循所謂之比例等，皆是一種部份變之規律。一卦的部份變了，如依「分宮卦象次序」的觀點來說（請覆按第一章第三節），它仍然是可以屬於某一宮而祇是卦變，並沒有變卦。此說并非沒有價值，祇是是否為周易哲學之原義，則不無疑問。不過，此說與卦之部份變亦即卦之全體變亦并非不相容。因為，從較高的層次來說，卦之部份變，實祇是卦變，并非變卦；但從較低的層次來說，卦之部份變，亦即是卦之全體變。於是，我們當然可以理解到，卦之部份變是可以有兩說的。

至於卦因綜而變位，則便是變卦。形式與內容都沒有變而竟然是完全變了，這似乎是違反理性的。實際上，亦并非無此可能。例如女士們的髮型、衣飾等，今年是時髦的，到明年便過時了。又例如一件事物，從正面看來是一種看法，從反面看來又是一種看法，任何事物都是有正反兩種看法。再者，周易所謂之位，有時祇是指抽象的「空間」而言，有時則是指一實際的位置。如是指一實際的位置，則此種位置的變動，亦是包含時間的變動。例如由總統變為平民，位變了，當然亦是時變了。又例如女士們的髮型，時變了亦是位變了。周易哲學的每一概念或範疇，就其是一普遍的東西來說，它當然是抽象的。但是，卻不是從具體的全體的個別之中抽象出一定的側面或其特性之某一面，亦即不是將某一具體物用思想去分解開，而是肯定任何一具體物在某一特定的時空內所共有之特性，并分析此共有之特性而作更進一步的或更為原始的肯定。因此，周易哲學的每一概念，固是抽象的，也是具體的。例如仁義禮信等概念，當然是抽象的，卻也是具體的。有些人當聽說仁義等也是具體概念時，他必是認為不合理的。實際上，他若對於中國哲學真有研究，則便知仁是指的一具體的事物。這可能是中國哲學與西方哲學最不相同之點。周易哲學所謂之位或時，就其是一概念來說，它們當然是抽象的；若就其所表示之意義來說，卻都是具體的。此所以周易哲學所謂之位或時，大體上皆是指的實際的位置或在時空歷程內的事物。這是我們研究周易哲學時應弄清楚的。也就是卦因綜而變位之所以便是變卦的原因。至於兩卦相錯，那當然是變卦了。而兩卦之所以相錯，可能是經過了漸變的過程，如第二章所附錄之「乾坤易之門圖」，即是表示了乾錯為坤或坤錯為乾的漸變的方式；而且，周易所示之漸變，如「乾坤易之門圖」所示者，并不

是依直線進行，而是變化多端的。照這樣說來，周易所謂之相錯，可以說即是指的突變。凡卦之突變必皆由於漸變，這是為周易哲學所肯定的。同時，凡任何卦之部份的變化，必皆是屬於漸變的過程；所以卦之部份的變化，亦可能發生相錯的結果。現在我們可以瞭解了：凡由可能性變為現實性，是可分為部份變或全體變，或形式與內容都未變，但因時空之變易而全體變了。諸如此類的方式，也可以說是周易哲學所示的變的法則。

第四，因為周易既肯定凡卦之突變必皆由於漸變，所以周易應用於人事方面時，特別著重於防微杜漸。再者，照以上所述，則知周易哲學的思想方法，是類似於西方哲學家所謂的辯證法。周易哲學是肯定凡大全之一皆是對立物的統一。所謂大全之一，是指一任何具體物之全體而言，所以它應是自足的。例如周易所謂之太極，它固是一大全之一；周易所謂之卦，它亦可以是大全之一。我們認為，「乾坤易之門圖」，是非常正確的表現了一大全之一。假如我們從變易的觀點而看乾或坤，則乾或坤皆是一大全之一，其他六十二卦，亦皆是如此。因此，周易哲學所肯定的對立物的統一，是指事物之整個過程而言。其次，周易所謂之量或數，不全是指的抽象的量或數。我們認為，純然的抽象的量或數，與事物的本質是無任何的關聯；而且，事物發生本質上的變化，依周易哲學所顯示的方法來說，是不一定受數量變化的影響，而是：一方面究竟是卦變還是變卦；另一方面則是「變位」了沒有。再其次，周易哲學固然也認定「否定」是進步之所必需（請覆按上一章對否卦所作之解釋）；但同人之後繼以大有，復之後繼以無妄與大畜，此當然是說，在進步的過程中，有時是要百尺竿頭更進一步的。而且，所謂「否定」，如從其廣義的意義來說，凡新的皆是否定舊的。亦即是繼續前者之後者



而否定了前者。此所以有人認為種子是被芽否定了，蕾是被花否定了，花是被果實否定了。從否定的廣義的意義來說，我們沒有理由說此種說法是不對的。不過，我們願意採取較狹義的說法，而認定革命性的或者是改弦更張的才名之為否定。我們認為，革命與進步，并無必然的關聯。祇有必須求得革命性的進步時，「否定」才是進步之所必需。吾人研究周易哲學，若能真知其意，則知我們對「否定」之理解確是本於周易哲學的觀點。總之，周易哲學的基本原理，乃肯定絕對者是變與通。至於絕對者何以能變與通，乃絕對者是陰陽合德，是元。因此，周易哲學的基本方法，乃是則此陰陽合德之元所表現的變與通之原理。我們知道，凡客觀的對象，皆祇是變化之痕跡。這就是說，凡存在的是沒有不變的；而且是「變則通」。至於「變」是如何的「通」，這就是以上所已陳述的，由漸變而突變，由部份的變而全體的變等等。於是，我們當可以說，周易哲學雖是包羅萬象的，卻亦非常簡易的。這也是許多象數之學的鑽牛角尖的人所無法懂得的。照這樣說來，周易哲學本身確并不難懂，祇是有些不懂象數之學或為象數所迷者，他們才不能真的懂得周易哲學。

## 第四節 研究周易哲學舉例

我們對於象數之學及周易哲學之基本原理與方法既已有較明確之認識，我們當可以讀懂周易哲學而熟悉其每一細節了。茲特例舉來豐塘對屯卦所作之註釋，并參加愚見，以舉一隅不以三隅反的而使我們能具體的知道應如何才能讀懂周易并應如何才是真的懂得了周易哲

學。在尚未引述來子之注釋以前，特先將來子對屯卦所作之分析，列舉於下：

屯 ䷂

二陽四陰之卦 屬坎

象

錯 鼎

伏羲圖圖

綜

蒙 正綜  
詳見圖解

文王序卦

中爻

二合坤 錯乾

五合艮 錯兌

孔子繫辭

同體

觀晉 萃蹇 小過

蒙

震解升

頤

坎夷明艮

臨

十四卦同體

性情 情剛性剛 情險性動

六爻變

初爻變坤 錯乾

成比

錯大有

中爻上下艮坤

地位

二爻變兌 錯艮

成節

錯旅

中爻上下震

地位

三爻變離 錯坎

成既濟

錯未濟

中爻上下離坎

人位

四爻變兌 錯艮

成隨

錯蠱

中爻上下巽艮

人位

五爻變坤 錯乾

成復

錯剝

中爻上下坤

天位

六爻變巽 錯震

成益

錯損

中爻上下艮坤

天位

我們本於以上來子對屯卦所作之分析，則知所謂錯綜變與中爻之觀點，是可以說明此一卦與其他各卦如何的發生了關聯。再者，我們若本於分宮卦象次序的變化規律而加以分析，則知此一卦與其他各卦亦是如何的發生了關聯。再其次，我們亦可本於虞翻與焦循之說而加以分析，以瞭解卦與卦之關聯。不過，虞焦兩氏之說，並不較來子之說為優。惟「乾坤易之門圖」所示之變化方法（此即是卜筮的可能的變化），卻大有參考之價值。在這裡仍須略為陳述者，即：依據來子的錯綜變與中爻，以及分宮卦象次序的變化規律所顯示的變化，這都是依一定方式之變化。至於此等方式以外之變化，則可名之為意外的變化。例如屯變為恒，是屯之五爻都變了，惟宗廟爻未變；若屯變為咸，則便是意外的變化。因為由屯既不能錯咸，亦不能綜咸，其六爻變亦不能成咸，其中爻亦不藏咸，依分宮卦象次序亦不變成咸；所以由屯變咸是屬於意外的變化。照這樣說來，依一定方式之變化與意外的變化是盡卜筮的可能的變化。周易哲學對於卦與卦之意外的關聯是認為無意義的。我們對於屯卦既已依來氏義作了分析，現再列舉來氏之注釋如左，以明示我們究應如何的研究周易哲學。

䷂ 震上  
坎下

屯者難也，萬物始生，鬱結未通，似有險難之意，故其字從中，中音徹，初生草穿地也。序卦有天地，然後萬物生焉。盈天地之間者唯萬物。屯者盈也，物之始生也。天地生萬物。屯物之始生，故次乾坤之後。（連接：屯，乃一抽象的概念；物之始生，乃一具體的事物；此一具體的事物，乃是絕對者的變易之流有「物始」這一現象發生；這一現象當然是有自

己的時間與空間的。屯即是對這一特定的時空內的現象之全體的抽象。）

屯，元亨利貞，勿用有攸往，利建侯。

乾坤始交而遇險陷，故名為屯；所以氣始交未暢曰屯，物勾萌未舒曰屯，世多難未泰曰屯，造化人事，皆相同也。震動在下，坎陷在上，險中能動，是有撥亂興衰之才者，故占者元亨。然猶在險中，則宜守正而未可遽進，故勿用有攸往。勿用者，以震性多動，故戒之也。然大難方殷，無君則亂，故當立君以統治。初九陽在陰下而為成卦之主，是能以賢下人，得民而可君者也。占者必從人心之所屬望，立之為主斯利矣，故利建侯。建侯者，立君也。險難在前，中爻艮止，勿用攸往之象，震一君二民，建侯之象。（達按：來于以象解易，如「以震性多動，故戒之也」，「中爻艮止，勿用攸往之象」，此等處皆甚懇切。又周易是明造化與人事者。當創業之初，領導人物是首要的；而且，不應過於輕舉妄動。這誠然是至理名言。）

象曰：屯，剛柔始交而難生。動乎險中，大亨貞。雷雨之動滿盈，天造草昧，宜建侯而不寧。

以二體釋卦名。又以卦德卦象釋卦辭。剛柔者，乾坤也。始交者，震也。一索得震，故為乾坤始交。難生者，坎也。言萬物始生，即遇坎難，故名為屯。動乎險中者，言震動之才，足以奮發有為，時當大難，能動則其險可出，故大亨。然猶在險中，時猶未易為，必從容以謀其出險方可，故利貞。雷震象，兩坎象。天造者，天時使之然，如天所造作也。草者，如草不齊，震為蓄，草之象也。昧者，如天未明；坎

為月，天尚未明，昧之象也。坎水內景不明于外，亦昧之象也。雷雨交作，雜亂晦冥，充塞盈滿于兩間，天下大亂之象也。當此之時，以天下則未定，以名分則未明，正宜立君以統治。君既立矣，未可遽謂安寧之時也。必為君者，憂動兢畏，不遑寧處，方可撥亂反正，以成靖難之功。如更始既立，日夜縱情於聲色，則非不寧者矣，此則聖人濟屯之深戒也。動而雷雨滿盈，即勿用攸往；建侯而不寧，即利建侯。然卦言勿用攸往，而象言雷雨之動者，勿用攸往，非終不動也，審而後動也。屯之元亨利貞，非如乾之四德，故曰大亨貞。（達按：彖辭是釋卦辭者，亦即是解釋「元亨利貞，勿用有攸往，利建侯」者。）

象曰：雲雷屯，君子以經綸。

象言雷雨，象言雲雷，象言其動，象著其體也。上坎為雲，故曰雲雷屯。下坎為雨，故曰雷雨解。經綸者治絲之事。草昧之時，天下正於亂絲，經以引之，綸以理之，俾大綱皆正，萬目畢舉，正君子撥亂有為之時也。故曰君子以經綸。

初九，磐桓，利居貞，利建侯。

磐大石也，鴻漸於磐之磐也。中爻艮石之象也。桓大柱也，檀弓所謂桓楹也。震陽木桓之象也。張橫渠以磐桓猶言柱石是也。自馬融以盤旋釋磐桓，後來儒者皆如馬融之釋，其實非也。八卦正位，震在初，乃爻之極善者。國家屯難，得此剛正之才，乃倚之以為柱石者也，故曰磐桓。唐之郭子儀是也。震為大塗。柱石在於大塗之上。震本欲動，而艮止不動，有柱石欲動不動之象，所以居貞而又利建侯，非難進之貌。

也。故小象曰，雖磐桓，志行正也。曰心志在於行，則欲動不動可知矣。九當屯難之初，有此剛正大才，生於其時，故有磐桓之象。然險陷在前，本爻居其正，故占者利於居正以守己。若為民所歸，勢不可辭，則又宜建侯以從民望，救時之屯可也。居貞者利在我，建侯者利在民，故占者兩有所利。

象曰，雖磐桓，志行正也；以貴下賤，大得民也。

當屯難之時，大才雖磐桓不動；然拳拳有濟屯之志，行一不義，殺一不辜，而得天下不為。既有救人之心，而又有守己之節，所以占者利居貞而守己也。蓋居而不貞則無德，行而不正則無功。周公言居貞，孔子言行正，然後濟屯之功德備矣。陽貴陰賤，以貴下賤者，一陽在二陰之下也。當屯難之時，得一大才，眾所歸附，更能自處卑下，大得民矣。此占者所以又利建侯而救民也。（達按：本爻若變，則變屯而成比。因此，屯之所以為屯，必是「動乎險中」，若「下順從」，則便已不成其為屯了。）

六二，屯如遭如，乘馬班如，匪寇婚媾，女子貞不字，十年乃字。

屯遭皆不能前進之意。班與書班師，并岳飛班師班字同，回還不進之意。震於馬為鼻足，為作足，班如之象也。應爻為坎，坎為盜，寇之象也，指初也。婦嫁曰婚，再嫁曰媾，婚媾指五也。變兒為少女，女子之象也。字者許嫁也。禮女子許嫁笄而字，此女子則指六二也。貞者正也，不字者，不字于初也。乃字者，乃字於五也。中爻艮止，不字之象也。中爻坤土，土數成於十，十之象也。若以人事論，光武當屯難之時，實融割據，志在光武，為隗囂所隔，乘馬班如也。久之終歸於漢，十年

乃字也。六二柔順中正，當屯難之時，二與五應，但乘初之剛，故為所難，有屯遭班如之象，不得進與五合，使非初之寇難，即與五成其婚媾，不至十年之久矣。惟因初之難，六二守其中正，不肯與之苟合，所以不字至於十年之久。難久必通，乃反其常而字，正應矣。故又有此象也。占者當如是則可。

象曰：六二之難，乘剛也；十年乃字，反常也。

六二居屯之時而又乘剛，是其患難也。乘者居其上也，故曰六二之難。反常者，二五陰陽相應，理之常也，為剛所乘，則乖其常矣。難久必通，故十年乃字而反其常。

（達按：若六二變則成節，而「不出門庭凶」；若初九六二皆變，則成重坎，而「坎有險求小得」。）

六三，即鹿無虞，惟入於林中。君子幾不如舍，往吝。

即者就也。鹿當作麓為是。舊註亦有作麓者。蓋此卦有麓之象，故當作麓，非無據也。中爻艮為山，山足曰麓，三居中爻艮之足，麓之象也。虞者，虞人也，三四為人位，虞人之象也。入山逐獸，必有虞人，發縱指示，無虞者，無正應之象也。震錯巽，巽為入，入之象也。上艮為木，堅多節，下震為竹，林中之象也。言就山足逐獸，無虞人指示，乃陷入於林中也。坎錯離明見幾之象也。舍者舍而不逐也，亦艮止之象也。六三陰柔，不中不正，又無應與，當屯難之時，故有即麓無虞，入於林中之象。君子見幾，不如舍去。若往逐而不舍，必致羞吝，其象如此，戒占者當如是也。

象曰：即鹿無虞，以從禽也；君子舍之，往吝窮也。

孔子恐後學不知即鹿無虞之句，故解之曰，乃從事於禽也，則鹿當作麓也無疑矣。舍則不往，往則必吝；各窮者，羞吝窮困也。（達按：若六三變則成既濟；若初九六二六三皆變，則成井。屯成井，焦循則謂之爲屯與鼎相錯。）

六四，乘馬班如，求婚媾，往吉無不利。

坎爲馬，又有馬象。求者，四求之也；往者初往之也。自內而之外曰往。如小往大來，往蹇來反是也。本爻變，中爻成巽，則爲長女，震爲長男，婚媾之象也，非真婚媾也，求賢以濟難，有此象也。舊說陰無求陽之理，可謂不知象者矣。六四陰柔，居近君之地，當屯難之時，欲進而復止，故有乘馬班如之象。初能得民，可以有爲，四乃陰陽正應，未有蒙大難而不求其初者，故又有求婚媾之象。初于此時，若欣然即往，資其剛正之才，以濟其屯，其吉可知矣，而四近其君者，亦無不利也。故其占又如此。

象曰：求而往，明也。

求者資濟屯之才，有知之明者也。往者展濟屯之才，有自知之明者也。坎錯離，有明之象，故曰明。（達按：六四變則成隨，四爻皆變則成大過，一四爻變則成萃。成萃係依焦循旁通之義，成兌成革或成夬等，是祇有卜筮上的可能，亦祇能說是意外的變化。）

九五，屯其膏，小貞吉，大貞凶。

膏者膏澤也。以坎體有膏澤霑潤之象，故曰膏。詩陰雨膏之是其義也。本卦名屯，故曰屯膏。陽大陰小，六居二，九居五，皆得其正，故皆稱貞。小貞者臣也，指二



也；大貞者君也，指五也。（達按：來氏此說，不如程傳恰當。）故六二言女子貞，而此亦言貞。六爻惟二五言屯。九五以陽剛中正居尊，亦有德有位者。但當屯之時，陷於險中，為陰所掩，雖有六二正應，而陰柔不足以濟事。且初九得民於下，民皆歸之。無臣無民，所以有屯其膏不得施為之象，故占者所居之位，如六二為臣，小貞則吉，如九五為君，大貞則凶也。

象曰：屯其膏，施未光也。

陽德所施本光大，但陷險中為陰所掩，故未光。（達按：本爻變則成復。其他之可能變化甚多，茲不贅。惟須陳述者，當屯難之時，或者，當創業之時，雖是九五之尊，亦祇能「屯其膏，小貞吉，大貞凶」，而祇有放開手的讓賢能之士去奮鬥創造。吾人讀易至此，深覺作易者確能依卦象而極深的以闡明人事。這也是領導人物所應三思的。）

上六，乘馬班如，泣血漣如。

六爻皆言馬者，震坎皆為馬也；皆言班如者，當屯難之時也。坎為加憂，為血卦，為水，泣血漣如之象也。才柔不足以濟屯，去初最遠而無應與，故有此象。

象曰：泣血漣如，何可長也。

既無其才，又無其助，喪亡可必矣，豈能長久。

以上所述者係來氏之註。吾人可對照程傳朱注及孔穎達正義與李鼎祚周易集解等而獲知各種不同的看法。各家之注，雖大有出入；但當屯難之時，在民間會形成為大多數人所擁

護之領袖，這是必然的現象；惟有闊達大度，頑鈍無恥如漢高祖者，才能統一群雄，成就偉業，這應是為各家所贊同的。周易確是言人事者。不過，周易所講的人事，若是對絕對者而言，當然是具體而特殊的事實；若依其所顯示之法則而言，則仍然祇是表達了事件的意義，也就是祇建立了抽象的概念。所以周易之每一卦或每一爻，既是具體的，也是抽象的。因其是具體的，所以卦所代表的皆是感性範圍內的事物；因其是抽象的，所以卦所代表的事物皆祇是固定其意義；而且，此等意義已是普遍化與抽象化的化為法則、概念、或範疇等等。這便是卦或爻的意義。也就是說，卦或爻所代表的是抽象化的法則、概念或範疇。例如屯，它是代表物始生時在險難中的奮鬥。屯之初九，是陳述了動乎險中之正道；屯之六二，是陳述了動乎險中應不能違背自己的宗旨；屯之六三，是陳述了動乎險中應見幾而作，適可而止；屯之六四，是陳述了動乎險中應團結各種力量，以突破危難；屯之九五，是陳述了動乎險中之首腦人物，最易為強有力之幹部所脅制，而應善自為之；屯之上六，是陳述了動乎險中而遠離了自己的伙伴時，必將遭逢不幸。照這樣說來，屯這一概念，當對其作進一步的分析時，是可以建立如上之六點法則。此等法則之建立，並非隨意的，而是依據卦德卦象，亦即是依一定之規律的。吾人從來氏之注中，當可發現屯之六爻的爻辭，為什麼是表達如是之六種意義。此所以我們必須要懂得象數之學。同時，我們也要懂得每一卦或每一爻皆是一體的；此所以我們必須要懂得周易哲學的基本原理與周易的哲學的基本方法；否則，我們將永遠弄不清周易哲學究竟有什麼意義與價值。

## 第五節 周易哲學之意義與價值

現在我們當可以進而陳述周易哲學之意義與價值究竟是什麼了。

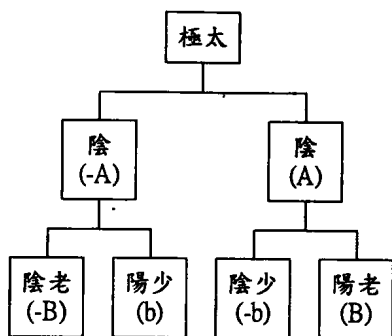
我們認為，所謂周易哲學，即六十四卦及三百八十四爻所講的，雖祇是關於政治、道德、或處世之術，以及成功之方法，亦即祇是與現實生活有直接關係的實際問題；但因為卦之所以為卦，不是隨意的，而是以象顯數，以數明理；所以此六十四卦必有其形而上的一貫的理論體系。此一貫的理論體系，就本書以上各章及本章以上各節所研究的，可概括為如下之各點：第一，就絕對者或本體的屬性而言，絕對者是易，是剛柔相推，是陰陽合德或對立物之統一，是元亨利貞。因為絕對者是對立物之統一；所以絕對者必是自己祇等於自己。這一方面來說，絕對者是自性具足的，亦即是大而無外或無所不包的；一方面也是說，A祇能等於A而不能等於非A。不過，因為絕對者是對立物之統一或是有與無之同一；所以絕對者必然的既是「有」，而也是「無」。但是，所謂絕對者既是「有」而又也是「無」，這應該是一種純然的抽象的設想，而也是超時空的。若將絕對者納入時空的範疇，則絕對者必是剛柔相推或有無相易。於是，絕對者既是「有」而也可以是「無」，亦即是A而也可以是非A。我們應分辨清楚：所謂既是「有」而也是「無」與既是「有」而也可以是「無」是不同的；因為一是形而上的，是一種過程。然而這兩者與A等於A而不等於非A亦并非不相容。若我們能認清絕對者的屬性確是於此，則知以上所說的確不是糊塗的說法。這可以說是周易哲學的本體論。我們若真能本於象數之學的知識而讀周易，則知周易的本體論確不外於此理。第

二，因為絕對者是自己祇等於自己，所以絕對者無有不是自己。於是，絕對者所表現的「剛柔相推而生變化」實祇是絕對者自身的變化。這就是，絕對者所表現的變，實祇是顯現了絕對者自身是有如此之變，而不是顯現了絕對者是變為不是自己。因其如此，所以易傳所謂「是故易有太極，是生兩儀，兩儀生四象，四象生八卦」這一段，其意義應是說，是太極自身顯現為八卦，而不是太極如母之生子一樣的生出了八卦。程子「體用一原」之說，其義即本於此。佛家水與波浪之喻，是很確切。於是，我們當可以說，離了本體即沒有現象，離了現象即沒有本體。本體與現象，不二亦不一。佛家所謂之一即一切，一切即一，其義亦是如此。這便是周易哲學的宇宙論。熊十力在新唯識論中所提出的「稱體顯用」之說，也即是非常確切的說出了周易哲學的宇宙論是什麼。照這樣說來，邵子的先天之學，亦確是無可非議的。

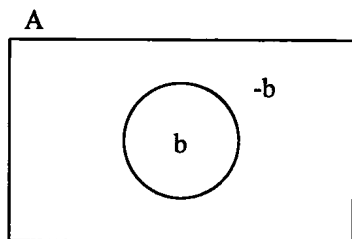
第三，因為絕對者是有與無之同一，所以周易哲學的本體論是心物合一的；又因為絕對者是有與無的相易，所以周易哲學是肯定心與物是相互影響的。再者，因為現象是本體所顯現的，所以周易哲學認定現象之變化亦即本體之變化。因其如此，所以周易哲學是「仰以觀於天文，俯以察於地理，是故知幽明之故；原始反終，故知死生之說；精氣為物，游魂為變，是故知鬼神之情狀。」這即是說，吾人若本於陰陽合德及體用一原顯微無間之義而觀察天文地理（達按：易傳此所謂天文地理，應是指宇宙間之事物而言），則對於幽明之故，死生之說，鬼神之情狀，必皆能知之。亦即是，若本此原則而觀察宇宙間其他之萬事萬物，則其他所有萬事萬物之情偽亦必皆能知之。周易六十四卦及三百八十四爻，即是以象與辭而明宇宙間萬事萬物所可有之原理原則。因此，「易與天地準，故能彌綸天地之道」；「與天地相似，故不違；知周乎

萬物，而道濟天下，故不過」；此所以是，「範圍天地之化而不過，曲成萬物而不遺」。這是從知識的觀點而說的。從知識的觀點來說，周易是認為可以「財成天地之道，輔相天地之宜」。這便是周易哲學的認識論。全部周易，當然可以說是本於此種認識論的產物。這是周易哲學之研究者所不可不深切理解的。第四，繫傳亦曾說：「聖人有以見天下之賾，而擬諸其形容，象其物宜，是故謂之象。聖人有以見天下之動，而觀其會通，以行其典禮，繫辭焉以斷其吉凶，是故謂之爻。言天下之至賾而不可惡也，言天下之至動而不可亂也。擬之而復言，議之而後動，擬議以成其變化。」照易傳此所說的，則知周易哲學的認識方法是「擬諸其形容，象其物宜」，「而觀其會通，以行其典禮」。雖然此所說的是較為含混；但我們卻可以推想到，周易哲學大體上是本於絕對者的基本原理并用歸納法而製定事物之法則。從現代的眼光來說，周易哲學的認識方法是不大精確的。不過，卻亦不能說其基本原則是不正確的。我們認為，本於絕對者是易與絕對者是陰陽合德以及現象是本體所顯現的原理并用歸納法以認識事物之意義法則或真偽，實是最正確的認識方法。惟須作進一步的陳述者，即周易不祇是從事物之靜態方面以認識事物之意義與法則，而實是講變通之理者，亦即是講絕對者是如何變而通之者。因此，周易所肯定的A等於A，實祇是說震卦不等於艮卦，兌卦不等於巽卦，而自己祇是等於自己；但是，這卻不是說，自己是不變的。至於自己是如何的變化呢？其第一個原則是：自己必會變為自己的對立物。其第二個原則是：若自己是爻，則祇有突變而無漸變；若是卦之突變，則必皆由於漸變。其第三個原則是：凡存在的必皆有變化上的關聯；惟既非必然，亦非偶然，而是取決於事件之形式或內容，以及其時空之變易所生之影響。

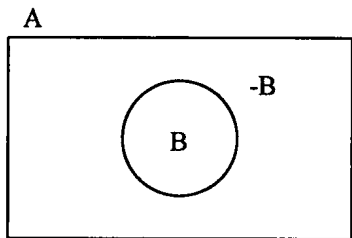
(一圖)



(二圖)



(三圖)



照傳統的形式邏輯所說的凡B皆A，及符號邏輯所示的A涵蘊B；若如圖二與圖三所示，則當然可以說，A必是涵蘊B與非B或b與非b。同理，我們既然可以說凡B皆A，也當然可以說凡非B皆A，如圖三所示者。然而若真有人說凡非B皆A時，講形式邏輯的學者必認

其第四個原則是：變化的方式，有時是有規律的，有時則是無規律的；至於變化的進行，有時固是一種進步，有時則是一種病態；惟就人類的變化過程而言，則是日益進於文明而無止境。這便是周易哲學的方法論。從表面上看來，周易哲學的方法論，確與西方哲學所謂的辯證法是大體相同的；而且，我們中國人因受了周易哲學的深刻的影響，所以對於形式邏輯的思維方法並不發達。惟仍須作進一步陳述者，即周易哲學的思想方法，亦可以說是統一了辯證法與形式邏輯的思想方法。為便於明白起見，特以圖示之於左：

定是荒誕不經；因為形式邏輯是祇肯定凡B皆A或A涵蘊B，而對於凡非B皆A或A涵蘊非B則認定是沒有意義或不合邏輯。實際上，當我們說，A涵蘊B時，應該含有非B，如圖二或圖三所示者，這是說，太極是涵蘊兩儀與四象，亦即是含蘊圖二與圖三，并非完全沒有理由，這似與形式邏輯不合。至於許多信仰辯證法的學者，他們祇注意A可以為非A，而認定A等於A是無意義的；同時，他們對於A與非A是為一大全之一（太極）所統一，則故意加以忽視（也或者是缺乏此種理解）；因此，他們祇重視一的分裂，而對於一是由於「陰陽合德」之真理則不予重視。此所以祇有周易哲學所肯定的，此大全之一是涵蘊A與非A，而A與非A是相互推移的以成其變化；同時，此A或非A，亦都是涵蘊B或非B，而如上圖一所示者，這才真的不是以偏概全，也才真的不是「得一察焉以自好」。於是，我們說周易哲學是統一了形式邏輯與辯證法的思想方法，這應是非常確切的。

依以上各點所述，我們當知周易之作者，是本於仰觀俯察，及近取諸身，遠取諸物，而體悟了絕對者是易，是陰陽合德，是自己等於自己而又變為自己的對立物；同時，也體認了體用一原之旨，而認定現象之變化即絕對者自身之變化；於是，乃以象顯數，以數明理，而畫出了六十四卦，并釐定了三百八十四爻之意義，而構成了整個的周易哲學。我們認為，此龐大的哲學體系，無論是古代的希臘哲學或近代的西洋哲學，其理論的精密，或為周易哲學所不及；其所涉及的哲學問題，則周易哲學實無所不包。固然，從表面看來，周易哲學祇是講了些與現實生活有關的實際問題；然而好學深思之士而心知其意者，則知其人生論確是建築在其形而上之體系上的。因此，有些人認為周易的六十四卦是不成系統的，這確是對於

周易哲學之無知。我常常這樣的想：周易的六十四卦確是包羅萬象的。此所以孔子讀之而韋編三絕；宋人讀之，而不知春去幾多時。它們實好比一顆樹上盛開了各種各色的花。在外行人看來，這祇是各種各色的花而眼花繚亂而已。然而好學深思之士，則可以看出樹枝樹幹以及其根本；而且也可以看出它們是由簡而繁，由微而著，而一氣貫通，一理貫串的。我們不妨就邵子的伏羲六十四卦次序圖而體悟個中之至理。我們當會知道，這六十四卦之所以為六十四卦，確不是隨意的，而是自成體系的。不過，周易的這種包羅萬象的體系，固不可以散漫無系統議之，亦不可以西洋哲學所謂之系統而局限之。於是，我們也當然可以說，周易哲學雖似乎不是純以思想它自己為思想之對象而建構了一純思辨性的哲學體系；然而卻必是通過了思想它自己而建立其可以實踐於人生各方面的實踐哲學。我們要知道，作易者若沒有他們自己的形而上的體系，他們是決不能建立其實踐哲學的。關於這一點，自很久以來，即已為人所忽視或被誤解，這確是令人遺憾不已。其次，我們仍須作進一步陳述者，周易哲學不僅建立了博大高深的理論體系與完整無疵的思想方法；而且，一方面能使人「旁行而不流，樂天知命，故不憂；安土敦乎仁，故能愛」；另一方面也能使人因「窮神知化」而達成「聖人成能」之目的。說卦傳曰：「和順於道德而理於義，窮理盡性以至於命」，這便是周易哲學對於人生之最大貢獻。我們知道，周易是講變通之理者；因此，周易教人趨吉避凶及辨是與非，亦即是教人應如何的法天之德以變而通之。此所以周易哲學雖深於憂患而能予人以勇氣，雖唯變所適而能予人以確信；而且，能使人見微知著，察往彰來。周易於人生，其貢獻確是極大的。我們也知道，自漢以來，凡究天人之際，窮造化之原者，多有以周易為宗，而



建立其學說思想。這一方面是因為六經以周易爲原，即易詩書禮樂春秋是以易爲宗而形成了龐大的哲學體系。詳言之，即春秋是以周易爲根本，而周官則羽翼春秋；至於詩書禮樂，則無不是本於周易之人生哲學與政治哲學而融會古典古籍以張春秋之大義者（可參考熊十力著原儒原學統第二）。漢以後之儒者，其學術思想既以群經爲歸趨，也自然以周易爲宗了。再從另一方面來說，道家所講的有無，以及宋明理學家所講的天理、理氣，或良知等等，亦都不超出周易哲學的範圍；此所以研究中國哲學而不懂周易哲學，總多少會有些隔靴搔癢。再其次，有些人以爲，周易哲學既是無所不包的，所以周易既是哲學的，亦是科學的。我們認爲，周易的象數之學，如六十四卦方圖與門德爾（Mendel）遺傳定律儘管是完全符合的（見王寒生著太極圖），卻亦不能說周易便是科學的。因爲周易的思想方法，當然是不能與科學的思想相違。但是，周易所肯定的，卻決非自然的法則，亦即是決非如物理、化學、或生物學所需肯定的法則。即令周易所肯定的有時是與自然科學的法則完全相同的；但是，這祇能說，此等法則亦是可應用於自然科學方面而已。若因此便以爲周易是科學的，此實歧出之論。因爲依此種說法，整個周易實祇是一集科學與哲學之大雜湊而已，又何能有廣大高深之學術價值。須知任何一種學術，必有其所必須遵守的一定範圍。所謂廣大高深者，實祇是可作多方面之應用而已。亦即其所肯定者乃一層次較高的抽象的法則而已。例如上一節中所例舉之屯卦，其義爲物之始生。所謂物之始生，即是泛指一切事物之始。此所以屯卦所肯定之法則，既可以應用於一個初爆發的武裝革命，亦可以應用於種子之初發芽，或任何物之始生時所可遭遇之情形；因此，屯所肯定者乃一較高層次的抽象的具有普遍性的法則。又例如屯之六二，所謂「屯

如遭如，乘馬班如，匪寇婚媾，女子貞不字，十年乃字。」從表面看來，這所肯定者，乃一特殊之事例；實際上，這亦是一具有普遍意味之抽象法則。因為這固然是說，任何人在險難之中為剛強者所迫，而欲能不違背其自己的宗旨，必皆遭逢如屯之六二之處境；同時，也就是說，凡始生之事物，是最易遭受摧殘；惟不屈不撓，才能獲得勝利。照這樣說來，這當然也就是一抽象的法則了。由此可見周易確是以特殊的事例而表達抽象的意義。因其如此，此所以六十四卦與三百八十四爻確是包羅萬象的。不過，周易所肯定的乃事物之與人生有關者。至於客觀事物的彼此之間的關係，如氫氧與水的關係，或氣體與壓力的關係，周易哲學則是從未注意的。因此，周易哲學是決不能視之為自然科學，這是非常顯然的。總之，吾人學易，既不應將其誤解為讖緯之學，亦不應將其誤解為自然科學，而應該瞭解周易哲學之真正意義與價值，俾晦而不彰之中國哲學，能獲得適當之闡揚與發展。本書之作，大體上尚能適合此種目的。所以本書雖祇是「述而不作」；然因本書既考察了象數之學的意義，也闡明了周易之哲學價值；同時，更清楚的說明了盡門內奧妙之門徑，而掃清了通向真理之途的迷霧；因此，本書之作，對於中國哲學與周易哲學之研究，實亦不無貢獻。

[General Information]

书名=周易哲学概论

作者=周伯达著

页数=258

SS号=13023686

出版日期=1999.04